Dr. Munawar Ahmad

Ijtihad Politik GUS DUR

Analisis Wacana Kritis

LKiS

Dr. Munawar Ahmad

Ijtihad Politik GUS DUR

Analisis Wacana Kritis

LKiS

IJTIHAD POLITIK GUS DUR
Analisis Wacana Kritis
Dr. Munawar Ahmad
© *LKiS*, 2010

xviii + 464 halaman; 14,5 x 21 cm
1. *Critical Discourse Analysis* 2. Ijtihad Politik
3. Pribumisasi Islam

ISBN: 979-25-5323-1
ISBN 13: 978-979-25-5323-9

Editor: Muhammad Ardiansyah
Penyelaras Akhir: Ahmala Arifin
Rancang Sampul: Imam Mundhor
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LKiS* Yogyakarta**
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Cetakan I: Oktober 2010

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

PENGANTAR REDAKSI

"The text you write must prove to me that it desires me, this proof exists: it is writing. Writing is: the science of the various blisses of language, its Kama Sutra", (Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, 1975).

Gus Dur adalah tempat berkeluh kesah orang-orang Indonesia mengenai hampir semua persoalan, baik masalah individu, kelompok maupun masalah kebangsaan. Setiap orang/kelompok seakan tak peduli kalau Gus Dur yang pada penghujung tahun 2009 sedang sakit. Demikianlah senjakala Gus Dur. Rembang petang bagi seorang guru bangsa, yang kini terkubur bersama tanah, tempat dari mana ia berasal, di komplek PP. Tebuireng Jombang.

Ya. Pada 30 Desember 2009 silam, tepat pada pukul 17.55, Gus Dur menghembuskan napas terakhirnya. Namun demikian, kepergiannya tidak lantas membuat seluk-beluk mengenai Gus Dur ikut berakhir. Gus Dur tetap menyisakan sebuah persoalan yang kini belum terjawab: masyarakat dalam ketidakpastian politik kebangsaan! Krisis kepemimpinan di tubuh NU, PKB, dan bangsa ini entah sampai kapan terselesaikan. Gus Dur sendiri sadar, di hadapannya menunggu ketidakpastian. Ia merasa maut sudah dekat, tapi ia tidak bisa memecahkan satu soal: siapa kelak yang akan menggantikan peran kebangsaannya?

Setelah kepergiannya, orang-orang pun bertanya: "Tidak perlukah Gus *Sampean* memecahkan persoalan pergantian kepemimpinan sewaktu *Sampean* masih hidup?" Pertanyaan itu sendiri mungkin tidak tepat. Orang-orang terlalu mengaguminya. Ukuran kepemimpinan yang ditinggalkannya terlalu luas dan membikin gentar, hingga tidak pernah terasa pas untuk siapa pun yang hendak menggantikan perannya.

Tidak mudah memang menggantikan posisi Gus Dur, baik di tubuh NU, PKB, maupun di ranah kebangsaan. Di NU, ormas Islam terbesar di dunia, bersama Kiai Achmad Shiddiq, Gus Dur merumuskan Khittah Nahdhiyah yang menjadi titik balik NU-politik ke NU-kultural. "Tujuan NU adalah transformasi sosial secara lebih paripurna dan lebih mendasar. Sasarannya adalah kelangsungan proses demokratisasi kehidupan bangsa kita secara lebih menyeluruh", kata Gus Dur dalam tulisannya di harian *Kompas* (24/06/1987). Kini, pemaknaan terhadap ke-NU-an menjadi luas, yaitu sebagai bagian dari segenap komponen bangsa. Prinsip *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan kebangsaan) harus melampaui *ukhuwah Islamiyah*.

Di sisi lain, di tengah kecenderungan pragmatisme politik, Gus Dur menawarkan gerakan politik kultural-kebangsaan. Gerakan pribumisasi politik ala Gus Dur menjungkirkan menara gading politik elitisme. Para politisi pun gerah, marah, dan mengecam. Akibatnya, wacana dan praksis politik Gus Dur dipinggirkan, dipolitisasi, dan diberangus. Gus Dur pun dilengserkan dari kursi kepresidenan.

Apakah Gus Dur marah? Tidak. Namun, justru itulah tekateki Gus Dur. Pribumisasi politiknya terus bergulir. Sementara panggung politik semakin riuh oleh ambisi segelinter elite, Gus Dur bergerak kembali ke ranah *grassroot*, dari pesantren ke pesantren, dari komunitas ke komunitas *subaltern* yang terpinggir-

kan. Gus Dur terus bergerak hingga tak sanggup lagi tubuhnya bergerak. Maka, di tengah karut-marutnya persoalan kebangsaan, kepergian Gus Dur adalah suatu *immortal death*, kematian yang tak pernah mati, kematian yang justru mengumandangkan gema kehidupan (baru).

Oleh karena itu, setiap orang seakan tak henti-hentinya melakukan berbagai pembacaan terhadap tokoh "yang tak pernah selesai" ini. Ujung-ujungnya, tidak ada identitas tunggal dan ajek yang bisa dilekatkan kepadanya. Gus Dur tetap dan akan tetap menjadi misteri bagi siapa pun, termasuk para analis politik yang berusaha "menaklukkannya" dalam skema analisis politik yang baku. Membaca Gus Dur, sebagaimana kutipan pembuka di atas, seakan merengkuh "kenikmatan tersendiri" (*the pleasure of the text*).

Gus Dur sebagai teks memunculkan pluralitas pemaknaan, sebagai *living text* sekaligus *unfinished text*. Pembacaan atas teks "Gus Dur" sangat beragam, dari yang berbau mistik hingga politik. Keragaman itu sah-sah saja. Selain karena kompleksitas pemikirannya, juga karena teks itu sendiri yang bersifat terbuka bagi berbagai perspektif dan model pembacaan. Dengan kata lain, meminjam ungkapan Barthes, *author* telah mati (*the death of the author*) dan teks menjadi milik pembaca.

Buku ini adalah salah satu dari ragam pembacaan atas Gus Dur. Namun, berbeda dengan pembacaan-pembacaan lainnya, buku ini merupakan pembacaan terhadap teks (t kecil) yang diproduksi oleh Teks (T besar). Teks yang dianalisis dalam buku ini hanyalah satu teks dari ribuan teks yang dihasilkan oleh Gus Dur. Teks itu adalah teks politik—tulisan-tulisan politik Gus Dur. Dengan menggunakan metode *Critical Discourse Analysis* (CDA), penulis tidak hanya mengurai pemikiran politik Gus Dur, tetapi juga mampu memetakan peristiwa politik di baliknya, mampu

menjelaskan perkembangan pemikiran, bahkan *power abuse* di balik produksi wacana politik Gus Dur. Metode inilah yang membedakan model pembacaan terhadap "teks" Gus Dur lainnya. Sebuah pembacaan dengan penggunaan metodologi yang ketat dan dapat dipertanggungawabkan secara ilmiah-akademis.

Akhirnya, kami menyampaikan ucapan terima kasih kepada Dr. Munawar Ahmad yang telah mempercayakan penerbitan karyanya ini kepada kami. Menerbitkan karya-karya Gus Dur dan tentang Gus Dur merupakan kebanggaan sekaligus salah satu konsen kami sejak dahulu. Dan kepada sidang pembaca yang budiman, kami persembahkan buku terbaru kami, yang tentu saja memiliki nuansa yang berbeda dari buku-buku serupa sebelumnya, seraya berharap buku ini semakin memperkaya pembaca baik dalam hal wacana kritis maupun perspektif baru.

Selamat menikmati!

PENGANTAR PENULIS

Buku yang ada di tangan pembaca ini berasal dari disertasi doktoral Ilmu Politik di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Ide dasarnya berasal dari ketertarikan penulis terhadap ketokohan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), yang pada saat disertasi ini ditulis, Gus Dur masih bersama kita. Kini, Gus Dur telah tiada, ketika masyarakat dunia bersiap-siap merayakan pergantian tahun, dari 2009 ke 2010. Yang Maha Memiliki telah menjemputnya (Gus Dur meninggal pada 30 Desember 2009), seperti pencuri mengambil barang secara diam-diam di tengah suasana bergembira. Suasana sedih dan berkabung terus terasa melanda Indonesia setelah kepergiannya. Media-media mengulasnya dari pelbagai segi. Wacana kesedihan semakin memuncak, hingga muncul kesadaran untuk mengkonservasi pemikiran-pemikiran Gus Dur dalam pelbagai dimensi.

Ada beberapa alasan mengapa orang-orang "tidak rela" Gus Dur meninggal. Salah satunya adalah karena mereka menikmati pemikiran Gus Dur yang memberi inspirasi kuat terhadap pembentukan masyarakat yang damai. Walaupun di sisi lain, terkadang mereka juga "sebel" atas sikap Gus Dur yang "nyeleneh" dan kontroversial. Gus Dur merupakan salah satu sosok yang mampu memancing emosi terdalam masyarakat Indonesia, untuk dibenci, tetapi dicintai. Kekuatan inspirasi inilah yang menjadi kekuatan

Gus Dur sehingga mampu menempati *maqam* orang-orang hebat yang pernah ada, seperti sang kakek Hadratusy Syaikh KH. Hasyim Asy'ari, dan sang ayah KH. Wahid Hasyim. Bahkan sebagian orang menyejajarkan Gus Dur dengan tokoh-tokoh dunia lainnya, seperti Mahatma Gandhi, Dalai Lama, dan sebagainya.

Karya ini merupakan upaya konservasi ide-ide Gus Dur yang dipandang mampu memberi inspirasi terhadap generasi Indonesia mengenai beberapa hal mendasar dari persoalan hidup bernegara. Ini juga merupakan suatu kelebihan Gus Dur, yang pemikirannya telah mengantarkan beberapa orang meraih gelar doktor, salah satunya adalah Prof. Dr. Greg Barton dari Monash University, Australia.

Kajian dalam tulisan ini lebih difokuskan pada salah satu tema dari multitema tentang Gus Dur, yakni pemikiran politik. Untuk mempertegas batasan tersebut, penulis harus bekerja ekstra-cermat untuk menginventarisir tema politik dari tulisan-tulisan Gus Dur. Pada kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada sekretaris pribadi Gus Dur, yang telah memberikan kumpulan berbagai artikel Gus Dur dari berbagai media, juga kepada Prof. Dr. Greg Barton yang—pada saat penelitian dilakukan masih menjadi dosen di Deakin Unversity, Australia—telah memberi pinjaman beberapa buku kumpulan tulisan Gus Dur yang sudah sulit penulis temukan di Indonesia.

Dalam rangka mempertajam analisis dan men-*distinguish* dengan karya-karya yang sudah ada, penulis memilih kekhasan karya ini pada sisi metodologi. Penulis menggunakan salah satu metode baru dalam kajian diskurus, yakni analisis kritik diskursus (*Critical Discourse Analysis*/CDA). Karena sulitnya mendapatkan seorang yang pakar dalam CDA di Indonesia, penulis melakukan korespondensi selama setahun dengan pakar CDA dari Belanda, yakni Prof. Dr. Teun van Dijk dari University van Amsterdam, tapi kini sudah pindah ke salah satu universitas di Spanyol. Kuliah jarak

jauh tersebut semakin meyakinkan penulis untuk menjadikan CDA sebagai metodologi untuk mengkaji tulisan politik Gus Dur yang tersebar di berbagai media dan buku selama 35 tahun. Penulis sangat senang karena CDA mampu membongkar arkeologi pengetahuan Gus Dur yang tersirat di balik berbagai tulisannya, khususnya politik. Meskipun, pada saat itu disadari jika berbagai kesan di balik tulisan Gus Dur dapat saja dinegasikan oleh Gus Dur sendiri yang saat itu masih hidup, karena kesimpulan dari karya ini sepenuhnya dipercayakan pada teks itu sendiri, sebagai konsekuensi dari metodologi yang digunakan. Berkaitan dengan hal ini, penulis juga ingin mengucapkan terima kasih yang tertinggi kepada para promotor yang selalu menjaga agar karya ini tidak bias, yakni Prof. Dr. Yahya Muhaimin, Prof. Dr. Mochtar Mas'oed, dan Dr. Purwo Santoso, dengan pola bimbingan mereka yang demokratis membuat penulis semakin terpacu untuk menyelesaikan karya ini dengan baik. Kemudian sungguh suatu kebanggaan bagi penulis karena pada saat *oral-defence*, karya ini juga dikritisi oleh para pakar dalam pemikiran politik, yakni Prof. Djoko Suryo, MA, Prof. Dr. Bahtiar Effendi, MA, Prof. Dr. Mahfud MD, SH, SU., Dr. I Ketut Putra Erawan, MA, dan Dr. Yudian Wahyudi, MA.

Ucapan terima kasih juga penulis haturkan kepada Prof. Dr. James Fox, Prof. Dr. Harold Crouch, Dr. Greg Fealy, Dr. Edward Aspinal, dari Reseach School of Politics And Social Change (RSPAS), ANU, Canberra, yang telah memberikan dukungan terhadap penulis selama masa pencarian data di Australian National University, Australia. Mereka jugalah yang memberikan kesadaran belajar *distinction* terhadap Gus Dur. Hal tersebut tercermin dari pertanyaan awal ketika penulis menginjakkan kaki di ANU: "Are you NU?" tanya Ed, panggilan dari Edward Aspinal. Dengan spontan penulis menjawab dengan kelakar: "No, I am ANU now", jawaban ini disambut dengan gelak tawa saat itu. Sejak saat itu, mereka mulai merasa yakin akan ada uraian kritis terhadap Gus Dur. Alhamdulillah keyakinan mereka dapat penulis buktikan,

karena di setiap akhir masa *fellow research*, para peneliti yang datang ke ANU, termasuk penulis, biasanya mempresentasikan hasil penelitiannya. Dalam kesempatan presentasi, Prof. Dr. James Fox menyatakan bahwa kajian penulis terhadap pemikiran politik Gus Dur mengandung hal yang baru sejauh yang ia ketahui. Hal senada juga disampaikan oleh Greg Fealy, yang mengakui jika kebaruan tersebut terletak pada *distinction* yang penulis lakukan. Semoga apa yang diakui oleh kedua pakar tersebut juga ditemukan oleh para pembaca yang budiman.

Terakhir, penulis juga sampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang turut mengantarkan karya ini selesai, yaitu UIN Sunan Kalijaga khususnya Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin, juga kepada teman-teman seasrama "Toad Hall" Canberra, khususnya Agung Fatwanto dan Lukmanul Hakim yang dengan baik hati menerima penulis untuk *share room* beberapa waktu lamanya. Sedangkan kepada *Ustadz* Lukmanul Hakim, Ph.D, sahabat berdiskusi, secara khusus penulis sampaikan *jazakumullah ahsanal jaza* atas berbagai diskusi kritis yang telah dilakukan. Juga penulis sampaikan terima kasih kepada istri tercinta, Fetty Fathiyah, yang selalu menemani penulis di kala suka dan duka, serta pihak-pihak yang tidak dapat penulis sebut satu per satu. Pada akhirnya, penulis juga menyampaikan terima kasih kepada Mas Akhmad Fikri dan Mas Ahmala Arifin dari *LKiS* yang secara cermat memilih karya ini untuk diterbitkan. Sungguh suatu kerja yang luar biasa dampaknya terhadap upaya konservasi pemikiran-pemikiran inspiratif Gus Dur. Penulis yakin bahwa pemikiran Gus Dur selalu memberi pencerahan bagi kehidupan di masa-masa mendatang. Terima kasih.

Imogiri, 1 Juni 2010

Munawar Ahmad

munawar007@yahoo.com

DAFTAR TABEL

Tabel 1 : Bentuk-bentuk Tulisan Gus Dur ❑ 127

Tabel 2 : Tema-tema Tulisan Gus Dur ❑ 128

Tabel 3 : Jumlah Tulisan Gus Dur yang Teramati ❑ 324

Tabel 4 : Hasil Evaluasi terhadap Beberapa Tulisan Gus Dur ❑ 364

DAFTAR BAGAN

Bagan 1 : Hubungan Teks dan Referensi Model Petofi & Sozer (1994) ❑ 33

Bagan 2 : Faktor Situasi Kebahasaan Model Tarry (1995) ❑ 34

Bagan 3 : Konteks Kultur dari Teks Model Butt (1997) ❑ 36

Bagan 4 : Lapisan Bahasa Model Butt (1997:15) ❑ 37

Bagan 5 : Proses Penuangan Ide Model Carrnthers (1998) ❑ 40

Bagan 6 : Metode CDA Model van Dijk (2000) ❑ 55

Bagan 7 : Konstruksi Pemikiran Politik Gus Dur ❑ 248

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran A : Skema Hubungan Proses Psikologi—Proses Menulis—Target Sosial Politik dari Diskursus Politik ❑ 401

Lampiran B : Daftar Responden ❑ 412

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI ❑ v
PENGANTAR PENULIS ❑ ix
DAFTAR TABEL ❑ xiii
DAFTAR BAGAN ❑ xiii
DAFTAR LAMPIRAN ❑ xiv
DAFTAR ISI ❑ xv

BAB I
PENDAHULUAN ❑ 1

BAB II
TEKS, KONTEKS, DAN *POLITICAL EVENT* ❑ 27
A. Teks, Konteks, dan Diskursus ❑ 27
B. Diskursus dan Pemikiran Politik ❑ 43
C. *Critical Discourse Analysis*: Sebuah Metodologi Politik Kritis ❑ 51

BAB III
KH. ABDURRAHMAN WAHID (GUS DUR): PEMIKIR INDEPENDEN ❑ 55
A. Konstruksi Antropologis ❑ 57
   1. KH. Hasyim Asy'ari: Ulama Liberal ❑ 59
   2. KH. Wahid Hasyim: Ulama Liberal (Juga) ❑ 71

B. Petualangan Menjadi Ulama Liberal ❑ 92
C. *Peer Group* dan *Community Policy* Gus Dur ❑ 99
D. Budaya Politik *Tawassuth* Model NU ❑ 104
E. Konstruksi Psikologis: Semangat Immortalitas Seorang "Gus" ❑ 108
F. Konstruksi Epistemologi Kiri ❑ 112
G. Konstruksi Fisiologis: Melawan Takdir ❑ 119

BAB IV
KARAKTER DAN SKEMA IJTIHAD POLITIK GUS DUR ❑ 123
A. *Meta-Narative* Islam-Negara: Latar Belakang Tulisan Gus Dur ❑ 123
B. Konstruksi Pemikiran Politik Gus Dur ❑ 142
C. Karakter Tulisan Politik Gus Dur ❑ 146
D. Skema Ijtihad Gus Dur ❑ 216
E. Konstruksi *Nyeleneh* atau Idionsinkrasi dalam Wacana Politik Gus Dur ❑ 248
F. Tematik Pemikiran Politik Gus Dur ❑ 313

BAB V
TINJAUAN KRITIS ATAS KRITIK GUS DUR ❑ 323
A. Konstruksi Kritis Pemikiran Politik Gus Dur ❑ 323
B. Diskursus sebagai Alat Perjuangan Politik ❑ 347
C. Degradasi Intelektualitas: *Brain Damage* ❑ 362
D. Ketidakstabilan Emosional: *Immortal Process* ❑ 367

BAB VI
PENUTUP ❑ 371
A. Kesimpulan ❑ 371
B. Saran ❑ 393
C. Rekomendasi ❑ 397

LAMPIRAN-LAMPIRAN ❑ 401
DAFTAR PUSTAKA ❑ 413
INDEKS ❑ 453
BIODATA PENULIS ❑ 463

Bab I
PENDAHULUAN

A. Seribu Pertanyaan tentang Gus Dur

Kajian ini dilakukan ketika Abdurrahman Wahid alias Gus Dur masih bersama kita—untuk selanjutnya ditulis Gus Dur saja. Ia memang telah meninggal dunia (pada 30 Desember 2009). Namun, seribu pertanyaan tentang Gus Dur masih akan banyak ditanyakan anak zaman kepadanya. Pertanyaan-pertanyaan tersebut ditujukan untuk menggali, mengkonfirmasi, dan memfalsifikasi berbagai fenomena yang ada berbasis pada pemikiran Gus Dur yang tertuang dalam tulisan-tulisannya. Kajian ini adalah salah satu upaya mempertanyakan Gus Dur dari perspektif pemikiran politiknya.

Kajian tentang pemikiran politik dalam disiplin politik merupakan tema yang tergolong tua. Kehadirannya seiring dengan munculnya ilmu politik itu sendiri, yang dimaksud pemikiran politik dalam kajian ini merupakan bagian dari ilmu politik yang mengkhususkan diri pada penyelidikan tentang pemikiran-pemikiran yang terdapat dalam bidang politik. Pemahaman tersebut menyebabkan kajian tentang pemikiran politik tidak dapat dilepaskan dari sejarah dan filsafat politik itu sendiri, seperti etika, moralitas, dan idealisme. Ada dua istilah asing yang merujuk pada

pengertian itu, yaitu *political thought* dan *political theory*. Jika istilah *political thought* dikenal dalam kepustakaan Eropa, maka *political theory* berkembang dalam kepustakaan Amerika.

Sejak lahirnya behavioralisme, kajian tentang pemikiran politik mulai meredup. Karena itu, kajian ini berusaha mengembalikan semangat kajian pemikiran politik ke dalam ilmu politik. Gus Dur sebagai seorang tokoh politik yang dianggap fenomenal dalam sejarah pemikiran politik Indonesia, saat ini dijadikan objek penelitian. Pilihan itu didasarkan pada kenyataan Gus Dur sendiri. Di dalam dirinya terangkum berbagai predikat: kiai, politisi, intelektual, budayawan, mantan presiden, dan aktivis kemanusiaan. Kiprah politiknya sendiri semakin menjulang ketika secara tegas ia terjun ke dunia politik praktis dengan mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB),[1] hingga mencapai puncaknya pada 1999-2001, saat menjadi Presiden Indonesia ke-4.

Kelihaian Gus Dur melakukan gerakan politik memang diakui oleh kawan ataupun lawan. Jabatan presiden yang diraihnya menjadi ukuran prestasi tersebut. Bagi sarjana politik, pemikiran dan perilaku politik Gus Dur dinilai dapat menjadi khazanah bagi dinamika pemikiran politik di Indonesia. Gaya politik yang "nyeleneh" dari sosok Gus Dur[2] menunjukkan adanya tipikal pemikiran politik yang khas ketika melakukan interaksi dan advokasi politik. Gaya tersebut dipandang oleh sebagian ahli politik tentang

---

[1] Asmawi, *PKB, Jendela Politik Gus Dur,* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999), hlm. 10.

[2] "Gus" adalah sebutan bagi anak kiai, khususnya di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Kata "Gus" merupakan akronim dari kata "Bagus", sebuah harapan si ayah kepada si anak agar kelak menjadi bagus. Panggilan ini diberikan kepada si anak sebelum menjadi kiai. Selain itu, panggilan "Gus" biasanya dilekatkan kepada anak kiai yang "nakal", "bandel". Incress, *Beyond Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur,* (Badung: Rosda Karya, 2000), hlm. 26 (*footnote*). Tentang kenyelenehan Gus Dur, Thoha (2001) memahaminya sebagai bentuk kepercayaan diri yang tinggi dari seorang Gus Dur.

NU sebagai bentuk anomali.[3] Artinya, Gus Dur memiliki keunikan tersendiri, yang juga kelebihannya, sebagai daya tawar di hadapan lawan-lawan politiknya. Salah satunya yang patut diperhitungkan dalam sejarah pemikiran politik adalah kemampuannya membangun intelektualisme dan aktivisme sekaligus, yang jarang dilakukan para kiai di lingkungannya. Berjuang melalui politik praktis diiringi dengan perlawanan terhadap "kebodohan" politik itu sendiri dengan intelektualismenya, merupakan gaya Gus Dur.

Latar belakang itulah yang mengundang banyak orang untuk mengetahui Gus Dur lebih jauh, termasuk penulis. Sebagai seorang pemikir, Gus Dur mampu merepresentasikan ide-idenya secara produktif melalui tulisan-tulisan pendek. Dalam menuangkan ide-idenya, Gus Dur dipandang sebagai penulis yang komunikatif. Hairus Salim,[4] mencermati karakter tulisan Gus Dur yang dimuat di Majalah *Prisma* tahun 1970–1980-an. Dari segi bahasa, tulisan Gus Dur enak dibaca, karena mamakai bahasa yang sederhana dan lancar, bahkan komunikatif.[5] Sementara dari segi materi, tulisan Gus Dur memosisikan sebagai *fungsi korektif*, yaitu perimbangan yang resiprokal antara keyakinan keagamaan dan rasionalitasnya dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan kata lain, Hairus

---

[3] Lihat Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 100-120 Kondisi "nyeleneh" merupakan ciri khas Gus Dur sebagai pribadi, yang tidak ditemukan pada tokoh-tokoh NU sebelumnya, termasuk kakek dan ayah Gus Dur sendiri. Akan tetapi, justru karena karakter *anomaly* tersebut, posisi NU menjadi kuat dalam proses *bargaining* dengan negara ataupun yang lainnya.

[4] Hairus Salim HS, "Gus Dur dan Kenangan Cendikiawan Zaman Prisma", dalam KH. Abdurrahman Wahid, *Prima Pemikiran Gus Dur*, Saleh Isre (peny.), (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. vii-xix. Pendekatan Hairus Salim terlihat sangat antropologis dalam mencermati tulisan Gus Dur. Ia menemukan adanya korelasi reaksioner antara trend diskursus dan sikap Gus Dur, yang tercermin dari tulisan-tulisannya dalam Prisma. Selain itu, ditemukan alasan epistemologis Gus Dur sebagai motif, yakni upaya penyeimbangan antara keyakinan keagamaan dan sekuler dalam proses berbangsa dan bernegara. Namun, karena tulisan Hairus Salim ini sebuah artikel, yang berfungsi mengantarkan buku, maka beberapa bukti kuat, sebagai dasar kesimpulannya, tidak ditunjukan secara eksplisit.

[5] *Ibid.*, hlm. xix.

Salim hendak mengatakan bahwa dalam materi tulisan Gus Dur, pembaca diajak berpikir seimbang, karena argumen-argumen yang diajukannya selalu berasal dari dua kutub, yaitu unsur agama dan unsur sekuler. Kemampuan itu ditunjang oleh penguasaannya yang luas terhadap tradisi keagamaan dan ilmu-ilmu sosial yang memadai. Tulisan demikian biasanya ditujukan kepada sedikit orang yang memahami dinamika agama dan modernisasi. Jika kepada kalangan teknokrat-birokrat, pemerintah, dan lingkungan keagamaan tertentu, Gus Dur memberikan wawasan liberal dan progresif, sedangkan bagi kaum agama pada umumnya ia memberikan sentuhan perspektif religius dari cita-cita sekuler.[6]

Jika pandangan Hairus Salim itu diikuti, hal ini memunculkan kecurigaan ilmiah, bahwa Gus Dur menjadi pelopor kritisisme yang menempatkan nasionalisme, naturalisme, liberalisme, dan demokrasi sekaligus dalam khazanah intelektual Islam[7] dan politik itu sendiri.[8] Melalui perspektif tersebut penulis curiga bahwa sikap Gus Dur selama ini merupakan cerminan dari intelektualisme yang kritis. Hasil penelitian awal menemukan indikasi bahwa tulisan-tulisan Gus Dur ternyata mengusung tema-tema khusus, seperti revitalisme Islam klasik, penentangan terhadap kekerasan, dan analisis terhadap dunia Islam di Indonesia.[9] Jika diamati, tema

---

[6] Gaya ini tampaknya menjadi indikator pemberian label "plintat-plintut", "nyeleneh", dll. kepada Gus Dur.

[7] Ahmad Suhelmi, "Tan Malaka dan Islam", dalam *Islam dalam Tinjauan Madilog*, serta Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, (Yogyakarta: LKiS), 1994.

[8] Hal senada disampaikan oleh Franz Magnis Suseno: "Kita sulit memahami tindakan Gus Dur satu per satu, begitu. Mustahil, menurut saya itu bukan pendekatan yang tepat untuk memahami dia, yang penting adalah apapun yang dilakukan Gus Dur, saya mempercayai komitmen utamanya terhadap kemajemukan, persatuan, keadilan, dan demokrasi, itu saja". Pendapat ini dikkutip oleh Eka Darmaputra, "Tokoh Kontroversial, Isu Kontroversial", dalam Ahmad Suaedi, dkk, *Gila Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS), 2000.

[9] Lihat catatan kaki 3 sub judul "Islam dalam Perspektif Tan Malaka", dalam Ahmad Suhelmi, "Revolusi dan Islam, Perjuangan dan Pemikiran Politik Tan Malaka",

pokok tersebut menjadi pilar dasar aliran Kiri Islam dalam pemikiran politik Islam. [10]

Melalui pembacaan atas teks, penulis melakukan kajian terhadap latar ideologi Gus Dur serta tesis-tesis politiknya dalam upaya membangun isu global demokratisasi di Indonesia. Kecurigaan ini patut diajukan karena dalam konstruksi wacananya, tampak sekali gejala yang kuat bahwa Gus Dur selalu menggunakan diskursus sebagai media perlawanan atau advokasi secara kontinyu. Karakter perlawanan yang khas ini merupakan tipikal pemikiran kritis; menyatakan alternatif lain secara apa adanya. Dalam aliran Postmodernisme Foucaultian, ia disebut *parrhesia*,[11] yaitu metode untuk melakukan dekonstruksi terhadap wacana utama (*grand-narrative*) dengan cara selalu menawarkan alternatif.

Foucault menemukan istilah *parrhesia* dalam literatur Yunani, yang terdapat di dalam karya Euripides (484-407 SM). *Parrhesia* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *free speech*. Dalam perkembangannya, istilah ini mengalami perubahan makna. Hal ini terjadi karena adanya kontaminasi motif budaya yang melingkupinya. Awalnya, *parrhesia* dipahami sebagai aktivitas pembicaraan yang tidak mengandung kualitas kritis (termasuk di dalamnya obrolan ringan, *ngalor-ngidul*). Makna ini merujuk pada karya-karya Plato tentang *Republik*-nya. Sedangkan makna selanjutnya (kedua), yang akan digunakan secara denotatif dalam kajian ini,

---

dalam *Islam dalam Tinjauan Madilog*, (Jakarta: Komunitas Bambo, 2000), hlm. 111. Istilah "Kiri Islam" diartikan sebagai ideologi aktivisme memang tepat untuk Tan Malaka, karena ia merupakan representasi dari dua ideologi Marxisme dan juga Islam. Namun, istilah "Kiri Islam" mendapat pengertian baru setelah Shimogaki (2003) menjelaskan konsep Hassan Hanafi, bahwa Kiri Islam menjadi ideologi intelektualisme dengan ciri-ciri tiga pilar, yakni Islam klasik, penentangan terhadap peradaban Barat, dan analisis terhadap realitas dunia Islam.

[10] *Ibid.*, hlm. 179-186.

[11] Michel Foucault, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Alan Sheridan, *Michel Foucault The Will To Truth*, (New York: Tavistocl Publiscation, 1980), hlm. 20.

adalah *parrhesiazesthai,* yang diartikan sebagai *tell the truth.* Keyakinan ini dibangun oleh suatu pemahaman, bahwa seseorang memiliki konstruksi kebenaran yang bersifat individual. Kebenaran individual inilah yang menjadi materi *parrhesia.* Ada eksplanasi yang cerdas dari Foucault ketika membandingkan konsep *parrhesia* dari Yunani dengan teori kebenaran model Cartesian. Kebenaran, bagi Cartesian, merupakan sebuah *evident* mental, sedangkan *parrhesia* menekankan bahwa kebenaran tersebut terletak pada bentuk retoris saja.

Dalam praktiknya, *tell the truth* kadang menjadi antitesis terhadap suatu kondisi. Akibatnya, *tell the truth* akan berhadapan dengan mayoritas sosial. Sejarah mendokumentasikan perdebatan Plato dengan Dionysius di Syracuse, dan tulisan dari Plutarch dalam *The Life of Dion,* yang menunjukkan suatu keberanian seorang filsuf dalam mengatakan kebenaran meskipun harus berhadapan dengan algojo yang akan mengambil nyawanya. Memang demikianlah dampak dari mengatakan kebenaran kepada penguasa. Foucault mengatakan bahwa *parrhesia* merupakan sebuah *game* yang mempertaruhkan hidup dan mati. Karena materi yang dibawanya, *parrhesia* memiliki fungsi kritik. Kritik ini tidak hanya dalam konteks epistemologis, tetapi juga dalam konteks yang lebih luas, yaitu kehidupan etik sosial, politik, dan budaya.

Posisi *parrhesia* menjadi penting kedudukannya dalam konteks demokrasi, seperti yang disampaikan oleh Euripides ketika menjelaskan karakteristik model Athena. *Parrhesia* menjadi pilar dalam kehidupan konstitusi Athena. Dalam konsep tersebut, demokrasi model Athena dibangun oleh tiga pilar, yaitu *isegoria* (kesamaan hak untuk berbicara), *isonomia* (kesamaan hak dalam membentuk kekuasan), dan *parrhesia* (kesamaan hak dalam bersikap). *Parrhesia* menjadi pilar demokrasi karena melalui *parrhesia* akan muncul partisipasi masyarakat untuk mengapreasiasi, mengevaluasi, dan lebih jauh berpartisipasi di dalam

permasalahan yang dihadapi oleh negara, termasuk di dalamnya mengawasi penyalahgunaan kekuasaan.

Selain fungsi eksplanatif, *parrhesia* dalam pandangan Foucault memiliki fungsi kritis. Fungsi kritis tersebut semestinya diperankan oleh seorang ilmuwan yang berani mengatakan kebenaran meskipun kematian menghadangnya. Indikasi tersebut terlihat kuat dalam wacana yang dibangun oleh Gus Dur. Ia berani berseberangan dengan berbagai *grand-narrative* yang berkembang di dalam masyarakat, seperti misalnya pada era 1970-an, ketika Pancasila "dimusuhi" oleh sebagian besar aktivis politik Islam, Gus Dur justru mendukung ideologi Pancasila (Jamhuri; 1998, Ramage; 1997), dan isu-isu lainnya—meskipun kasus penerimaan Pancasila ini oleh para ahli dipahami sebagai manuver NU untuk bergandengan dengan pemerintah.[12]

Hal tersebut menjadi bukti bahwa posisi teks politik Gus Dur dalam membangun pemikiran politik di Indonesia dipandang cukup dominan mempengaruhi proses demokratisasi. Meskipun diakui bahwa Gus Dur bukanlah ilmuwan politik, pemikiran dan ijtihadnya[13] telah mempengaruhi perkembangan demokrasi di

---

[12] Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, Lesmana (terj.), (Yogyakarta: LKiS, 1995). Kajian Feillard ini mengulas berbagai argumen manuver politik yang dilakukan NU dalam dunia politik di Indonesia.

[13] Ijtihad berasal dari bahasa Arab, yang berarti menafsirkan suatu hukum sebagai upaya menemukan pokok masalah terhadap suatu ketentuan untuk diterapkan dalam suatu situasi. Pengertian lain yang sejenis adalah *qiyasi*. *Qiyasi* ialah upaya akal pikir untuk memahami sesuatu yang belum diketahui melalui komparasi dengan yang apa sudah diketahui, dengan menggunakan kaidah-kaidah berpikir (logika) yang diterima kebenarannya. Lihat, Baihaqi (2002), hlm. 112. Bandingkan dengan konsep Ibnu Taimiyah tentang ijtihad sebagai metode berpikir untuk menggantikan metode taqlid, atau sikap mengadopsi segala keputusan yang ditetapkan oleh penguasa. Metode taqlid akan menyebabkan manusia berpikir selalu kaku dan *membeo* (Jindan, 1999). Jadi, dalam Islam posisi ijtihad sangat penting dalam perkembangan pemikiran Islam, termasuk ketika memotret Gus Dur sebagai tokoh muslim. Pemikiran Gus Dur dipandang sebagai bentuk ijtihad ketika berhadapan dengan persoalan yang unik. Fenomena tersebut dijelaskan oleh Abdullah Saeed dalam "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic

Indonesia. Islam sebagai basis ideologi dan pemikiran kritis di sisi lain, telah menjadikan Gus Dur sebagai aktor yang menggelitik untuk diteliti. Masdar (1999) dan Yudian (2006) menyebutkan karakter tersebut sebagai implementasi dari *maqashid al-syari'ah* (tujuan syari'ah), yaitu suatu pemikiran yang mempertimbangkan teks ilahiah (*nash*) dengan konteks kekinian (*'urf*).

Ada kecurigaan bahwa Gus Dur menganut aliran kritisisme, semata-mata sebagai spirit perlawanan wacana terhadap hegemoni kekerasan. Penulis meyakini bahwa konsep kritisisme politik atau Kiri Islam terekam di dalam teks politik Gus Dur. Untuk membongkar kritisisme tersebut, penulis menelusurinya melalui beberapa pertanyaan: 1). Bagaimana konstruksi pemikiran politik Gus Dur sebagai *prototype* pemikiran politik Islam kontemporer di Indonesia? 2). Mengapa Gus Dur melakukan *differance* dengan cara selalu menawarkan diskursus alternatif terhadap *grand-politics* di Indonesia? 3). Bagaimana karakter ijtihad politik yang dibangun Gus Dur ketika memetakan, mengomentari, dan mendialektikakan teks ilahiah (*nash*) dengan konteks keindonesiaan (*'urf*)?

Harus diakui bahwa kajian tentang Gus Dur ini bukanlah yang pertama dilakukan. Sebelumnya, banyak kajian telah dilakukan,

---

Thought in Indonesia" dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol 8, No. 3, 1997. Penulis sependapat dengan Abdullah Saeed, bahwa ijtihad merupakan kunci dari perkembangan pemikiran Islam, termasuk pemikiran politik. Proses ijtihadi diyakini dilakukan juga oleh Gus Dur. Kemudian kajian Yudian Wahyudi (2006), *Islam dan Nasionalisme, Sebuah Pendekatan Maqashid Syariah*, mengelaborasi konstruksi logika ushul fiqh dari beberapa tokoh politik non-kiai ketika memutuskan suatu keyakinan politik, seperti Mohammad Hatta, Attarturk, Azad, Allal. Bagi Yudian, ada karakter yang sama yang dibangun oleh mereka dengan konstruksi ushul fiqh, yakni para pemikir tersebut berupaya menyatukan elemen *nash* (yang bersifat Ilahiah) dan *'urf* (yang bersifat kesejarahan). Pendekatan Yudian ini semakin memberi keyakinan kepada penulis untuk menyebut proses pemikiran politik Gus Dur masuk ke dalam kategori proses ijtihad. Hal senada juga dijelaskan Umaruddin Masdar dalam *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 147.

seperti misalnya oleh Arif Afandi (1997), Al-Zastrouw (1999), Muhammad Said Jamhuri (1998), yang mengkaji sisi antropologi Gus Dur sebagai kiai, tokoh Islam. Ahmad Bahar (1999), Umaruddin Masdar (1999), Saleh Isre (2000), Incress (2001), Khoirul Rosyadi (2004), Ahmad Suaidi, dkk (2000), Asmawi (1999), dan Zainal Arifin Thoha (2001); mereka mengkaji hubungan Gus Dur dengan struktur dalam dimensi politik. Penelitian Masdar, Bahar, Rosyidi, dan Santoso (2004) memang melihat Gus Dur dari sisi politik, tetapi Masdar, Bahar, dan Santoso menempatkan Gus Dur dalam format ideologi-kultural: Gus Dur sebagai bagian dari ideologi Islam yang berinteraksi dengan negara. Sementara Rosyadi melihat Gus Dur sebagai politikus-sufistik, Asmawi menempatkan Gus Dur sebagai politikus, sebagaimana halnya kajian Zainal Arifin Thoha. Kemudian Barton (1999, 2004) mengkaji Gus Dur dalam format pemikiran Islam aliran neo-modernis.

Kajian ini berbeda dari mereka di atas, karena kajian ini menempatkan Gus Dur sebagai teks yang hidup di dalam wacana pergumulan politik Indonesia kontemporer. Secara spesifik, perbedaan-perbedaan tersebut meliputi: 1). Kajian ini merupakan upaya menemukan akar ideologis (*genuine values*) atas eksperimentasi Gus Dur dalam membangun pemikiran politiknya; 2). Melakukan kajian mikro dan makro terhadap teks politik Gus Dur dalam konteks keindonesiaan, sebagai upaya merekonstruksi dan menemukan akar kritisisme dan proses ijtihad Gus Dur terhadap isu-isu keindonesiaan, sekaligus mengkritisi teks-teks politiknya; 3). Perbedaan dalam perspektif analisis. Selama ini para pengamat selalu memosisikan Gus Dur dalam format manusia-agama (*religious-man*), sebagaimana dikaji oleh para pengkaji di atas. Dalam kajian ini, penulis justru menggunakan perspektif kritisisme dengan menempatkan Gus Dur sebagai manusia-politik (*political-man*), seperti halnya pemikiran Kiri Islam-nya Hassan Hanafi, dan

juga Tan Malaka.[14] Perspektif tersebut belum pernah dielaborasi oleh para pengkaji di atas. Terlebih peta persoalan Gus Dur yang jauh berbeda dengan Hassan Hanafi ataupun Tan Malaka. Meski demikian, konstruksi epistemologi pemikiran kiri Gus Dur dicurigai mirip dengan konstruksi kritis model Hassan Hanafi dan Tan Malaka, ketika merespons persoalan sosial politik di Indonesia. Sedangkan persoalan kekinian dan keindonesiaan menjadi pembeda di antara mereka bertiga. Jadi, berdasarkan perbedaan tersebut, kajian ini memiliki kekhasan dibandingkan dengan kajian-kajian sebelumnya.

Gaya tulisan Gus Dur pada umumnya singkat dan sederhana dengan mengupas tema-tema secara acak, sehingga terkesan bersifat responsif terhadap isu-isu yang berkembang. Karena itulah Ichlasul Amal[15] menyebutnya sebagai *the leaflet-writer*. Harus diakui, Gus Dur secara khusus tidak pernah menulis sebuah buku yang komprehensif dan mendalam, seperti umumnya buku-buku politik yang serius. Namun, Gus Dur tidak sendiri, karena karakter tulisan model *the leaflet-writer* juga diikuti oleh tokoh-tokoh yang sezaman dengannya, seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Nurcholish Madjid. Sementara itu, buku-buku atas nama Gus Dur, yang beredar luas di masyarakat, sebagian besar merupakan hasil editing tematik oleh individu-individu/kelompok.[16]

---

[14] Suhelmi (2000) cenderung mendudukkan Tan Malaka pada ideologi Kiri Islam, bukan seorang komunis saja. Bahkan Mrazek membuktikan, meskipun Tan Malaka merupakan tokoh berpengaruh di dalam Partai Komunisme Internasional, kelekatannya dengan Islam menjadi pembeda Tan Malaka dari tokoh komunisme lainnya di dunia. Penerimaannya terhadap semangat Pan-Isiamisme dengan semangat pembebasan dari Komunis ditawarkan Tan Malaka pada rapat pimpinan pusat tokoh-tokoh komunisme dunia di Moskow. Rudolf Mrazeck, *Tan Malaka*, (Yogyakarta: Bigraf, 1999), hlm. 53-55. Juga dalam *Madilog*, hlm. 346-347.

[15] Wawancara dengan Ichlasul Amal pada 20 Maret 2005 di Yogyakarta.

[16] Di antaranya adalah: *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: CV. Dharma Bhakti, 1978); *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: Lappenas, 1981); *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab, Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi*, (Jakarta:

Gejala pemikiran postmodernime yang berkembang di Indonesia sekitar 1980-an tidak hanya dalam seni belaka, tetapi merambah juga ke dunia politik. Persentuhan para pemikir kritisisme dengan politik di Indonesia terjadi karena mereka memandang bahwa pembangunan tidak hanya diarahkan untuk menyusun dan mengelola negara, tetapi juga menyusun dan membangun suatu tatanan pengetahuan baru di dalam masyarakat. Pandangan ini membuka peluang bagi para intelekual untuk memberikan kontribusi dan sudut pandang yang orisinil terhadap peran negara tersebut.

Melalui pemikiran yang kritis dan orisinil, para pemikir postmo menawarkan suatu pengetahuan baru melalui upaya rekonstruksi ilmiah yang dilakukan dari pemaknaan baru terhadap berbagai mitologi yang melekat dalam tradisi dan memori masyarakat Indonesia. Mereka menyebut metode tersebut sebagai "dekonstruksi". Untuk memudahkan membaca dan menempatkan suatu karakter pemikiran seseorang, digunakan melalui suatu spektrum, yang berarti "aneka macam kegunaan". Argumen dasar munculnya spektrum ini adalah untuk mempermudah dalam menggambarkan atau memisahkan suatu kekuatan, kecenderungan, dan orientasi ideologis dari seorang pemikir, seperti misalnya tradisionalisme *versus* modernisme/postmodernisme, fundamentalisme *versus* liberalisme, atau revivalisme *versus* transformatif.

Fatma Press, 1989); *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah,* (Yogyakarta: LKiS, 1997); *Tabayun Gus Dur,* (Yogyakarta: LKiS, 1998); *Islam, Negara, dan Demokrasi, Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur,* (Jakarta: Erlangga, 1999); *Membangun Demokrasi,* (Bandung: Rosda Karya, 1999); *Prisma Pemikiran Gus Dur,* (Yogyakarta: LKiS, 1999); *Tuhan Tak Perlu Dibela,* (Yogyakarta: LKiS, 1999); *Gus Dur Menjawab Tantangan Perubahan,* (Jakarta: *Kompas,*1999); *Mengurai Hubungan Agama dan Negara,* (Jakarta: Grasindo, 1999); *Melawan Melalui Lelucon,* (Jakarta: Tempo, 2000); *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan,* (Jakarta: Desantara, 2001); *Menggerakan Tradisi: Esai-Esai Pesantren,* (Yogyakarta: LKiS, 2001); *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurraham Wahid Selama Era Lengser,* (Yogyakarta: LkiS, 2002); *Gus Dur Bertutur,* (Jakarta: Harian Proaksi, 2005); dan *Islamku, Islam Anda, Islam Kita,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

Secara implisit, axis pemikiran tersebut dibedakan dengan dua domain, yakni berpikir terbuka dan kritis di satu sisi, dan berpikir tertutup dan rigid di lain sisi. Spektrum demikian dapat ditemukan di setiap golongan, kelompok, dan juga level masyarakat, karena tipikal berpikir tidak diakibatkan oleh ideologi atau nilai yang melatarinya, tetapi lebih pada cara dan proses berpikir seseorang. Proses tersebut terbentuk oleh faktor psikologis, pendidikan, dan pengalaman.

Secara sederhana, pemikiran kritis di sini oleh Ennis diartikan sebagai *reasonable reflective thinking focused on deciding what to believe or do*, yang menurut Mertes menghasilkan *thoughtful beliefs and actions*. Tentu saja, untuk menghasilkan hal demikian dalam proses berpikir kritis mesti ditunjang oleh data, pengalaman, pengamatan, dan kemampuan konseptualisasi atas kebutuhan dan tuntutan dari perubahan keadaan, yang kemudian diolah melalui *reflective and evaluative thinking* secara komprehensif, terbuka, dan argumentatif. Karakter ini menjadi ciri dasar dari kaum kritis dalam mengapresiasi berbagai persoalan kehidupan, termasuk memikirkan konsep negara, kekuasaan, dan hak-hak individu di dalam proses politik. Tipologi pemikiran demikian saat ini dipopulerkan oleh kaum postmodernis.

Ritzer menyebutkan tipologi kaum postmodernis sebagai *a way of thinking to a mode of thought that is beyond modern*, yang antara lain: 1). Tidak ada konsep mengenai *grand design*; 2). Kebenaran merupakan sesuatu yang plural dan sangat subjektif; 3). Realitas merupakan sebuah gambaran saja; dan 4). Semuanya berpotensi sebagai *chaostik*.[17] Jadi, lingkaran epistemologi postmo berangkat dari asumsi bahwa tidak ada kebenaran atau realitas yang objektif, sehingga realitas itu adalah bentukan (*constructed*).

[17] Ritzer George, *Postmodern Social Theory*, (USA: The McGraw-Hill, Company, 1997), hlm. 8-10.

Karenanya, seluruh persepsi itu bersifat mengekang (*oppressive*), sehingga beberapa persepsi dapat diragukan (*deconstructed*). Dekonstruksi ini merupakan sarana progresif untuk mempertanyakan realitas, termasuk persoalan politik.

Hasil dari pemikiran demikian, terwujud pikiran-pikiran yang baru dan segar tanpa kehilangan kekuatan argumen dan visinya. Inilah yang menyebabkan mengapa pemikiran-pemikiran kritis menjadi alternatif pemikiran kontemporer di Indonesia, termasuk di dalam politik. Radhar Panca Dahana menjelaskan tentang jejak aliran pemikiran postmodernisme di Indonesia. Kehadirannya di Indonesia memang tidak dapat dipisahkan dari kelompok intelektual baru. Dahana menyebutnya sebagai mereka yang berkembang di dalam satu sistem edukasi oksidental. Kelompok tersebut disebut "priayi baru", yang di kemudian hari menjadi agen yang ikut menyebarkan aliran pemikiran baru bagi masyarakat Indonesia.[18]

Kelompok "priayi baru" itu terdiri dari kaum intelektual. Kemampuan analisis dan sintesis yang mereka miliki telah melahirkan sikap kritis terhadap keadaan, termasuk kondisi politik suatu negara. Seperti kajian Feith dan Castles (1967) dan para pemerhati pemikiran politik Indonesia lainnya, tampaknya mereka sepakat bahwa subjek kajian mereka adalah kaum pemikir yang kritis terhadap situasinya. Sejarah Indonesia telah mencatat para pemikir yang kritis terhadap zamannya. Tipikal struktur dan kultur dari penjajah telah melahirkan pemikir-pemikir progresif, seperti misalnya HOS. Cokroaminoto, yang lahir sebagai priayi baru dan kritis terhadap Belanda. Melalui basis ideologi Islam, Cokroaminoto menyerukan semangat perlawanan yang romantis di awal 1900. Lain halnya dengan Tan Malaka, yang menjadi pejuang penyendiri, gigih melawan hegemoni struktural, baik yang berasal dari kolonia-

[18] Radhar Panca Dahana, *Jejak Postmodernisme: Pergulatan Kaum Intelektual Indonesia*, (Yogyakarta: Bentang, 2004), hlm. 30.

lisme konservatif maupun kolonialisme baru. Mereka adalah contoh dari "priayi baru" yang layak disebut kritis.

Kondisi di atas berbeda dengan perjuangan priayi baru saat ini. Secara fisik, musuh mereka saat ini tidak terlihat. Mereka kini berhadapan dengan pola penjajahan baru: neokolonialisme. Tipikal tersebut membuat priayi baru lebih gigih melawan hegemoni pembodohan ketimbang melakukan perlawanan fisik. Melalui gerakan kritisisme, mereka berjuang memberantas berbagai bentuk pembodohan dan mitos-mitos sempit di dalam masyarakat. Dengan basis ideologi masing-masing, mereka meredefinisi berbagai konsep-konsep baku agar masyarakat sadar terhadap pengetahuannya. Di sinilah peranan wacana dan *parrhesia* menjadi penting di dalam perlawanan intelektual kaum priayi baru. Kondisi tersebut dapat ditemukan dalam pemikiran politik Gus Dur, sebagai bentuk perlawanan terhadap kondisi zamannya.

Adapun kajian terhadap pemikiran politik di Indonesia telah banyak dilakukan oleh para sarjana politik dan sejarah. Sedang pendekatan yang umumnya digunakan, antara lain melalui perspektif sejarah, basis ideologi, antropologi, dan sosiologi. Beberapa corak pendekatan yang ditemukan dalam kepustakaan Indonesia, yang cukup representatif, antara lain adalah pendekatan model Feith dan Castle, Mrazek, Dahm, dan Paget. Pendekatan Feith dan Castle (1967) didasarkan pada kategorisasi basis ideologi. Peta tersebut ditemukan setelah keduanya mengkaji berbagai tulisan dari tokoh-tokoh politik selama periode 1940–1960. Hasilnya, terdapat lima basis-ideologi sebagai kiblat pemikiran politik Indonesia periode tersebut, yaitu nasionalisme-radikal, tradisionalisme-Jawa, Islam, sosial-demokrat, dan komunisme. Meskipun mendapat kritik dari sarjana politik Indonesia, seperti Alfian, usaha Feith dan Castle mampu menjadi perintis dalam memetakan pemikiran politik di Indonesia. Karya Mrazeck (1960) tentang pemikiran Tan Malaka menggunakan pendekatan antropo-

logi-sosial terhadap situasi Indonesia era Tan Malaka, sehingga menjadi penjelasan atas persemaian ide-ide Marxis di dalam pemikiran Tan Malaka. Dahm (1969), seorang sejarawan Jerman, yang meneliti pemikiran Soekarno, mendasarkan pada mitologi orang Jawa tentang wayang. Menurut Dahm, pemikiran Soekarno dipandang sebagai representasi dari sinkretisme Jawa-Islam. Paget (1975) mengkaji tulisan Soekarno, *Indonesia Menggugat,* dari sisi analisis isi pidato dan tulisan politik. Ia mengamati sumber-sumber kutipan, frekuensi pengutipan, dan materi yang dikutip. Menurut Dahm, kutipan bisa menjadi indikator adanya keterpengaruhan pemikiran Soekarno oleh pernyataan yang dikutip.

Jenis-jenis pendekatan di atas memang konvensional, namun mampu memberi kontribusi terhadap khazanah metodologi ilmu politik, khususnya kajian tentang pemikiran politik selama ini. Pendekatan ideologis (Feith dan Castle),[19] antropologi-sosial (Mrazek),[20] antropologi-politik (Dahm)[21] atau logika pikiran (Paget)[22]

---

[19] Kajian Herbert Feith dan Lance Castle (1967) tentang peta pemikiran politik di Indonesia berdasarkan kategorisasi ideologi dari berbagai tulisan yang ditemukan pada periode 1940–1960. Alfian menganggap usaha Feith dan Castle ini mampu menjadi perintis dalam memetakan pemikiran politik di Indonesia yang pertama. Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik di Indonesia,* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 8.

[20] Karya Rudolf Mrazeck (1994) tentang pemikiran Tan Malaka menggunakan pendekatan antropologi-sosial Indonesia era Tan Malaka hidup, termasuk menjadi penjelasan persemaian ide-ide Marxis di dalam pemikiran Tan Malaka. Selain itu, karya ini menjelaskan kekuatan budaya Minangkabau terhadap pembentukan kesadaran kritis dari seorang Tan Malaka hingga ia berhasil menawarkan pemikiran paradigmatik, yang berpengaruh bagi komunisme itu sendiri.

[21] Bernhard Dahm (1969), seorang sejarawan Jerman, yang meneliti pemikiran Soekarno, mendasarkan pada mitologi orang Jawa tentang wayang. Pemikiran Soekarno dipandang sebagai representasi dari sinkretisme. Alfian, *Pemikiran dan Perubahan,* hlm. 10.

[22] Roger M Paget (1975) mengkaji tulisan Soekarno "Indonesia Menggugat" dari sisi analisis isi (*content analysis*) yang mengamati sumber kutipan Soekarno, frekuensi pengutipan, dan materi yang dikutip.

merupakan pendekatan standar bagi ilmu politik dalam membaca pikiran politik dari seorang tokoh politik. Pada dasarnya, pendekatan konvensional meletakkan tokoh politik sebagai *homo politicum,* yang terbentuk oleh kultur dan struktur. Representasi pemikiran politik terlihat dari aktivitas si tokoh dalam politik serta muatan ide-ide politik yang tersirat ataupun tersurat di dalam teks-teks politiknya.

Ketika para pengkaji berusaha mengungkapkan ide-ide politik yang terkandung di dalam teks, pada umumnya mereka menggunakan pendekatan yang sangat mirip, yaitu *content analysis*. Memang, melalui *content analysis*, ide-ide dan semangat politik di dalam teks dapat diungkapkan. Namun, dalam perkembangan terakhir, metode ini dikritik oleh Julia Kristeva. Menurut Kristeva, kajian model ini ibarat upaya seorang ahli bedah ketika mencari suatu penyakit di dalam tubuh mayat. Ia hanya menemukan suatu makna yang terbatas di dalam tubuh mayat. Konsentrasi metode ini hanya terfokus pada keterkaitan intertekstualitas saja, yakni menangkap makna dari rangkaian kata-kata belaka, tanpa merekonstruksikannya dengan konteks. Model pendekatan demikian, akhirnya menciptakan makna yang kaku dan mati, padahal apabila proses kontekstualitas dilakukan, makna tersebut akan memiliki nuansa interpretatif yang kaya dan hidup. Bagi Kristeva, pendekatan model *content analysis* hanya mencari makna dalam saja atau *arkhe, archive,* atau *necro*[23] dari teks, padahal teks memiliki makna luar yang lebih indah.

Lebih jauh Kristeva menjelaskan bahwa teks akan hidup apabila ia mengalami *intertextuality* di antara tiga dimensi: *the writing subject* (teks itu sendiri), *the addressee or ideal reader*

[23] Apa yang ia sebut sebagai *necrophilia* merupakan istilah sindiran Kristeva kepada orang yang mengkaji sesuatu di balik bahasa, dengan memperlakukan bahasa sebagai benda mati atau "mayat" (*silent body*).

(pembaca), dan *exterior texts* (relasi eksterior dari teks). Hubungannya adalah sebagai berikut:[24]

> The word's status is thus defined horizontally (the word in the text belongs to both writing subject and addressee) as well as vertically (the word in the text is oriented towards an anterior or synchronic literary corpus). . . each word (text) is an intersection of words (texts) where at least one other word (text) can be read... any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another.

Dengan demikian, setiap kata yang dibaca mendapatkan pengayaan makna dari teks-teks historis yang melekat padanya, ditambah nuansa kultural yang mengikat dan mengikutinya. Secara sederhana, teks bagi Kristeva merupakan bagian dari suatu mozaik yang akan bermakna apabila ia dibaca secara interkontektualitas. Jadi, sangat memungkinkan sekali metode Kristeva tersebut dijadikan metodologi alternatif untuk mengkaji pemikiran politik kontemporer. Melalui cara pembacaan model Kristeva, maka pemikiran politik kembali akan dapat menemukan unsur-unsurnya yang lestari dan relevan sepanjang masa sebagai jati diri politik itu sendiri.

B. Gus Dur adalah Teks yang Hidup (*Living Text*)

Kerangka konseptual yang digunakan dalam kajian ini merujuk pada konsep Lasswell,[25] yang menegaskan bahwa kata atau bahasa

---

[24] Julia Kristeva merupakan salah seorang dari tiga tokoh kunci aliran Poststrukturalisme atau Postmodernisme di Eropa. Kristeva berhasil meletakkan pondasi terhadap teori rekayasa makna dari bahasa. Baginya, bahasa memiliki kemampuan memberi makna sendiri setelah terjadi kontekstualitas dengan fakta historisnya. Kemampuan demikian terlihat jelas pada bahasa-bahasa puitis, termasuk juga bahasa yang digunakan politisi. Kelly Oliver, "Julia Kristeva", dalam http://www.press.jhu.edu/books/ hopkins_guide_to_literary_theory/ julia_kristeva.html, diakses pada 21 Februari 2006.

[25] Harold Lasswelll and Abraham Kaplon, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, (USA: Yale University Press,1950), hlm. 100.

tidak hanya sekadar peristiwa linguistik belaka, tetapi merupakan artefak tentang adanya pergumulan *interest. Text as media for extent of power* dari Lasswell menyatakan bahwa *text* merupakan tempat menyembunyikan berbagai *interest* politik. Jadi, bahasa sebenarnya mampu merepresentasikan pergumulan kuasa, baik pada level individu maupun struktur. Terlebih lagi jika para intelektual sebagai manusia publik tidak dapat melepaskan diri dari dinamika pergumulan politiknya. Akibatnya, pergumulan intelektual dalam politik menimbulkan kontradiksi peran: di satu sisi ia sebagai produsen kebenaran, di lain sisi (antagonis) sebagai penghamba kekuasaan. Seperti penjelasan kritis Lewis Coser:[26]

> In the tasks they perform modern intellectuals are descendants of the priestly upholders of sacred tradition, but they are also and at the same time descendants on the biblical prophets, ot those inspired madmen who preached in the wilderness far removed form the institutionalized pieties of court and synagogue, castigating the men and power for the wickedness of their ways. Intellectuals are men who never seem satisfied with things as they are, with appeals to custom or usage... they consider themselves special custodians of abstract ideas like reason and justice and truth, jealous guardians of moral standards that are too often ignored in the market and the houses of power.

Perubahan tersebut akan didekati dengan perspektif Czudnowski, yang berkeyakinan bahwa perilaku teks politik seseorang merupakan respons internal terhadap konstruksi lingkungannya. Entitas-entitas internal-eksternal tersebut sangat penting untuk diurai karena tiap entitas akan memberi penjelasan spesifik terhadap pembentukan manusia politik. Konsep ini disebut Czudnowski sebagai *functional equivalence.* Kaum Behavioraiis memegang komitmen terhadap pendekatan tersebut karena

---

[26] Dikutip dari Stephan T Leonard dalam "The Introduction: A Geneology of The Politicized Intellectual", dalam Leon Fink, *Intellectuals and Public Life*, (USA: Cornell University, Ithaca, 1996), hlm. 15.

memiliki dua keyakinan dasar,[27] yakni: 1). *Political behavior, as purposive behavior, cannot be understood and explained in spatio-temporal categories alone; it assumes a perceptual space, in which the socioecological space is perceived, interpreted and evaluated by the actor, his environment, and the investigator.* 2). *Dealing with the both structural characteristics and individual position in relation to the critical structural variables (i.e. individual differences in the relationship between objective and subjective environment), the language of comparison across different environments will require new conceptualizations, summarizing individual characteristics as a function of the critical contextual variable, since the relationship between individual characteristics (e.g. socioeconomic, cultural) and political attitude and behavior is now assumed to vary between contextual settings*

Kedua landasan konseptual di atas dijadikan dasar dalam kajian ini untuk menempatkan Gus Dur sebagai kiai-intelektual yang secara aktif terpengaruh dan kemudian terlibat dalam pergumulan politik. Indikasi tersebut dideteksi dari konstruksi diskursus Gus Dur dari 1970 hingga saat ini, yang diyakini sesuai dengan *text as media for extent of power* (Lasswell).

Kemudian, pilihan metodologi menggunakan *Critical Discourse Analysis* (CDA), karena metode ini dipandang mampu menguraikan tiga permasalahan dalam kajian ini. Kemampuan CDA untuk mengungkap *interest* politik di balik teks telah diakui oleh Teun van Dijk. Dalam penelitian van Dijk, CDA mampu mengungkap pergumulan politik berdasarkan kajian diskursus. Metode CDA ini berbeda dengan metode *content analysis* lainnya, seperti analisis wacana ataupun analisis framing. Kelebihan metode ini terletak

[27] Moshe M Czudnowski, *Comparing Political Behaviour*, (London: Sage Publications, Beverly Hills, 1976), hlm. 55.

pada kemampuannya melakukan analisis *multi-track*, yakni mikro, messo, dan makro sehingga kajian terhadap diskursus tidak hanya memberi arti atau memaknai saja, tapi mampu menjelaskan kontekstualitas teks itu terhadap situasi sosiologinya, setelah itu pada tahap makro, kritisasi atas temuan data. Berdasarkan kemampuan demikian, CDA tidak hanya melakukan elaborasi, tetapi juga kritik atas teks itu sendiri.

Metodologi CDA pada awalnya berada di ranah disiplin linguistik, tetapi seiring dengan kesadaran bahwa teks merupakan bagian dari peradaban dan politik, maka CDA mulai diterapkan sebagai metode analisis dalam disiplin politik, seperti yang dilakukan van Dijk. Kekuatan wacana sebagai pembentuk pengetahuan masyarakat menjadi sentral kajian dari kaum postmodernis. Perhatian terhadap peran wacana demikian, karena peran wacana itu sendiri, meskipun terbatas pada konstruksi kebahasaan, secara makna sangat terbuka untuk merangsang tumbuhnya pengetahuan masyarakat. Derrida menyadari bahwa sulit sekali mempertahankan diri dari kejahatan hegemoni, yang terdapat di dalam ilmu pengetahuan ataupun sistem kekuasaan; hanya satu yang mampu melawannya, yaitu logos. Karena itu, kaum postmodernis menyandarkan pijakan metodologinya pada logosentrisme Lyotard, yang berakar pada teori *language game* (Wittgenstein) dan semiotika (Saussure).

Manifestasi gerakan postmodernis ini terlihat dalam berbagai bidang, di antaranya seni musik, seni sinematografi, arsitektur, dan sastra. Presentasi dari pemikiran postmodern ini erat kaitannya dengan istilah dekonstruksi. Dekonstruksi merupakan alat dari postmodern, yang dalam istilah Derrida disebut proses analisis yang ditarik dari hasil kompilasi bahasa, antara bahasa tak-memiliki-arti (*meaninglessness of words*) dan upaya pemaknaan—atau sering diartikan sebagai kritik atas ide-ide binerian.

Selain istilah postmodenisme, juga ditemukan istilah poststrukturalisme. Lyotard mengatakan, kedua istilah tersebut memang berbeda, karena dibangun oleh sejarah yang berbeda. Poststrukturalisme memiliki kecenderungan kuat terhadap hal-hal yang berbau sains di dalam menemukan pola yang unik atas fenomena, dan sangat dekat dengan pencerahan pikir. Doktrinnya adalah, setiap orang memiliki kemampuan untuk berpikir rasional. Maka poststrukturalisme memiliki nuansa kritik terhadap kolonialisme, yang telah ikut mengukuhkan proses pembangunan peradaban yang berat sebelah, hingga terjadi ketimpangan bagi pihak lain. Poststrukturalisme berada pada ranah filsafat, yang memberi pandangan terhadap kehidupan manusia, bahasa, dan lain-lain—jauh dari kepentingan politik.[28] Pengertian postmodernisme erat kaitannya dengan kecurigaan-kecurigaan politik dibanding sains,[29] dan juga menjadi pemisah di antara kekuatan perlawanan yang ada di dalam modernitas itu sendiri. Namun, dalam praktiknya, sulit membedakan cara berpikir kaum poststrukturalis dengan postmodernis, karena keduanya menunjukkan pola pikir yang sama-sama kritis.[30]

---

[28] Ritzer George, *Postmodern Social Theory*, (USA: The McGrew Hill Companies Inc. 1997), hlm. 32.

[29] *Linda Hutcheon*, The Politics of Postmodernism, *(London, Routledge,1991)*, hlm. 5. Hutcheon menjelaskan bangunan pemikiran postmodern yang erat kaitannya dengan kecurigaan-kecurigaan politis. Baginya, postmo tidak lain merupakan bagian dari konsumsi kaum politisi yang selalu menyembunyikan berbagai motif di balik berbagi presentasinya, baik seni, musik, maupun yang lainnya.

[30] *Ritzer, Postmodern Social*, hlm. 35. Ritzer Mengelompokkan Saussure, Barthes, Levi-Strauss, Althuisser, dan Poulantzas ke dalam aliran strukturalisme. Sedangkan Bourdieu, Foucault, Derrida, Baudrillard, Lacan, dan Lyotard ke dalam Poststrukturalisme, atau disebut juga Postmodernisme—sulit membedakan Postmodernisme dan Poststrukturalisme jika dilihat dari karakter berpikir, kecuali di dalam ideologi. Ini artinya, sebenarnya Postmodernisme merupakan aliran yang berkembang di dalam sosiologi, sedangkan Poststrukturalisme berada di ranah epistemologi. Namun, di kemudian hari, pola pikir Poststrukturalisme mempengaruhi konstruksi dari aplikasi keilmuan hingga muncul model pemikiran baru, yang disebut Postmodernisme; satu aliran pemikiran yang berakar pada metodologi keilmuan Poststrukturalisme.

Aliran Postmodernisme dikembangkan terutama oleh Derrida, Foucault, Kristeva, Lyotard, Deleuze, Irigaray, dan Baudrillard. Tulisan-tulisan mereka populer di dalam jurnal *Tel Quel*. Kelompok ini telah mengintrodusir pendekatan-pendekatan baru dalam filsafat, seperti *grammatology* (Derrida), *deconstruction* (Lyotard), *archeology* (Foucault), *genealogy* (Irigaray dan Boudrillard), dan *semananalysis* (Deleuze dan Kristeva). Melalui tema-tema domestik yang sudah baku, seperti keluarga, negara, tahanan, kesehatan, sekolah, pabrik, dan perguruan tinggi, mereka mengungkapkan sisi lain dengan cara melakukan reka-ulang terhadap konsep-konsep tersebut. Maka, mereka mampu "menggoyahkan" berbagai definisi-definisi baku dari filsafat yang dikenal selama ini. Penemuan konsep baru tersebut dilakukan melalui pembacaan yang berbeda dari cara sebelumnya.

Cara pembacaan tersebut akhirnya menjadi metodologi keilmuwan ketika mengkaji wacana. Salah satunya Julia Kristeva. Ia menyebut cara pendekatannya sebagai *semananalysis* (analisis semantik). Pendekatan ini merupakan kombinasi dari semiologi model de Saussure dan psikoanalysis Freud. Pendekatan ini berusaha mengungkapkan *an element that is beyond, heterogeneous to, language,* sesuatu yang melekat di luar konstruksi bahasa. Ia menghindari kajian terhadap pencarian yang terkandung di balik bahasa dengan memutuskan hubungan antara bahasa dan konteks, karena pendekatan ini hanya terhenti pada penemuan makna yang kaku dan *abjection*. Metode lain yang kerap dipakai untuk kajian teks politik adalah CDA dari van Dijk. Cara kerja metode CDA ini hampir mirip dengan cara kerja *semananalysis*, yaitu memiliki tiga lapis kerja: mikro, *intermediate/mezzo*, dan makro.

Langkah metodis yang ditempuh dalam kajian ini adalah: Teks yang diproduksi Gus Dur diletakkan sebagai objek material—yaitu teks yang berasal dari tulisan politik yang dimuat di berbagai media, seperti buku kumpulan artikel, artikel koran, dan pengantar

buku selama kurun waktu 1970 hingga kajian ini dilakukan. Kemudian teks dikumpulkan berdasarkan tematik-kronologis. Langkah ini dilakukan untuk mempermudah melakukan proses intertekstualitas antarteks-tematik yang terjadi sepanjang kurun waktu tertentu. Titik perhatian difokuskan, baik pada proses pengulangan, penegasan maupun afirmasi oleh teks itu sendiri sepanjang kurun tertentu. Dengan kata lain, pada fase ini ditekankan pada kontinuisitas ide-ide kritis yang diusung Gus Dur.

Tahap *mezzo* selanjutnya adalah melakukan interkontektualitas terhadap teks dengan konteks yang menjadi *antecendent* lahirnya teks. Konstruksi struktur dan kultur eksterior yang melekat pada sejarah menjadi penting untuk ditemukenali, karena elemen eksterior tersebut menjadi kontributor bagi proses ijtihad politik Gus Dur. Langkah ini merupakan upaya menemukan nilai dasar perjuangan atau ideologi politiknya.

Langkah-langkah metodis berakhir pada tahap makro, yakni proses kritik terhadap teks politik Gus Dur. Langkah ini bertujuan untuk uji kredibilitas atas kekuatan wacana politik, selain mengukuhkan nilai-nilai dasar perjuangan Gus Dur. Langkah terakhir ini merupakan pengembangan pendekatan model Kristeva. Proses kritisasi terhadap teks menjadi ciri metodologi CDA model van Dijk.

Metode CDA telah diuji oleh van Dijk guna membaca sentimen rasial yang terdapat di dalam berbagai perbincangan dan tulisan lepas dari para pekerja kasar di Belanda. Mengingat hal tersebut, penulis berkeyakinan bahwa metodologi tersebut dapat berhasil mengelaborasikan dan membongkar berbagai konstruksi logika, *interest*, dan nilai-nilai yang terkandung di balik teks dan tulisan yang dihasilkan Gus Dur.

Melalui analisis makro, penulis dapat menemukan pergulatan makna yang ada di dalam tulisan Gus Dur, sekaligus menemukan

proses dialektika atau ijtihad Gus Dur. Konstruksi ini dianggap penting untuk dielaborasi karena dapat menjelaskan geneologi, pergulatan, dan epistemologi pemikiran politik Gus Dur yang khas. Hasilnya diharapkan mampu menjelaskan suatu proses dialektika *nash-'urf* khas Gus Dur terhadap persoalan Indonesia. Uji intertekstualitas ini dilakukan untuk menjawab pertanyaan, bagaimana proses dialektika/hermeneutis yang dibangun Gus Dur ketika memetakan dan merespons persoalan Indonesia.

Kajian ini juga didasari beberapa persoalan yang dihadapi ketika hendak menemukan konstruksi epistemologis suatu teks politik Gus Dur, yakni: 1). Tulisan politik Gus Dur bersifat *responsive* terhadap situasi politik, sehingga tulisan tersebut bisa saja berasal dari sisi emosionalitas Gus Dur dibanding hasil perenungan yang mendalam; 2). Adanya ambivalensi antara teks dan perilaku politik Gus Dur, yang terkesan inkonsisten, "plintat-plintut". Mengingat kondisi demikian, kajian ini berupaya mengeliminir dengan, *pertama*, memilih dan mengelompokkan tulisan-tulisan Gus Dur secara tematik, untuk menemukan tema-tema *mainstream* yang memiliki daya kritis serta proses ijtihad Gus Dur. *Kedua*, menemukan tema-tema yang konsisten dari tulisan-tulisan Gus Dur, meskipun tulisan tersebut merupakan respons sesaat dan patah-patah. Hal itu tidak akan menjadi kendala sejauh tulisan-tulisan tersebut dapat ditelusuri keberadaannya. Tersedianya koleksi karya Gus Dur akan mempermudah penulis menemukan dokumentasi pemikiran Gus Dur. Dokumentasi tersebut menjadi sumber utama untuk uji intertektualitas terhadap konsistensi idealitas yang diusung Gus Dur. Dengan upaya demikian, diharapkan konsistensi analisis dapat dicapai secara maksimal.

Kajian wacana selain bermanfaat untuk memetakan apa yang ada di balik peristiwa politik, juga mampu menjelaskan perkembangan ide seseorang atau kaukus intelektual suatu peradaban; bahkan pada titik kritik, metode ini mampu menjelaskan *power*

abuse di balik diskursus yang diproduksi. Komunitas intelektual ini diakui memiliki kontribusi yang signifikan terhadap perubahan suatu bangsa. Pergumulan ide-ide mereka mampu merangsang lahirnya perlawanan intelektual, sekaligus merangsang gerakan massa yang potensial untuk melakukan suatu perubahan ke arah yang lebih baik. Juga mampu mengkritisi berbagai *interest* dan ide-ide politik luhur yang tersembunyi di balik teks. Sisi inilah yang tidak dimiliki metode lain (selain CDA) dalam menganalisis tulisan-tulisan politik Gus Dur.

C. Kontribusi Pemikiran Gus Dur terhadap Ilmu Politik

Melalui pembacaan yang berbeda, kajian ini diharapkan dapat menawarkan satu pendekatan baru di dalam mengkaji pemikiran politik, yakni metode yang populer di kalangan kaum postmodenis. Metode ini memberikan perhatian khusus terhadap fungsi dan kedudukan teks di dalam peradaban manusia. Di dalam politik, teks tidak hanya sebagai media yang menyembunyikan *interest*, tetapi juga berfungsi sebagai penyimpan ide-ide politik yang luhur. Pendekatan model postmo memberi harapan baru bagi kebangkitan kembali kajian terhadap pemikiran dan filsafat politik di Indonesia, khususnya pemikiran politik Islam.

Semangat perlawanan dan manipulasi makna, yang selalu ditunjukkan oleh wacana atau teks politik, merupakan indikasi adanya *interest* tersembunyi di balik konstruksi wacana. Kecurigaan demikian menjadi ciri dari kaum postmodernis yang selalu kritis terhadap situasi. Melalui kerangka metodologi CDA, penulis berkeyakinan bahwa metode ini dapat menemukan *power abuse* yang dilakukan Gus Dur, sekaligus sebagai upaya mengukuhkan kembali pemikiran politik sebagai kajian yang menarik sepanjang masa, khususnya pemikiran politik Islam kontemporer di Indonesia. Inilah bukti bahwa pemikiran politik memang memiliki ciri khas dan kedudukan tersendiri di dalam ilmu politik.

Pemikiran politik adalah suatu bagian dari ilmu politik di mana norma, nilai, moral, dan etika selalu menjadi pokok bahasan yang tidak pernah habis di dalam ilmu politik. Kondisi tersebut membuat pemikiran politik memiliki unsur relevansi yang lestari dan bestari[31] terhadap kehidupan manusia.

Kemudian, secara metodologis, kajian ini memiliki implikasi terhadap pengembangan lingkup dan metodologi ilmu politik itu sendiri. Mengeksplorasi konsep *text as media for extent of power* dari Lasswell, kajian ini menyatakan bahwa teks merupakan tempat menyembunyikan berbagai *interest* politik. Konsekuensi hasil penelitian ini adalah pengembangan lingkup dan metode ilmu politik kontemporer, khususnya di Indonesia.

[31] Zainuddin Rahman, "Pemikiran Politik" dalam *Prisma*, vol. 1, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 14.

Bab II
Teks, Konteks, dan *Political Event*

A. Teks, Konteks, dan Diskursus

Menulis merupakan kegiatan intelektual untuk mengekspresikan apa yang terbersit di dalam pikiran melalui bahasa tulis. Sedangkan para intelektual adalah kelompok elite masyarakat yang identik dengan menulis. Menurut Gelb (1953), menulis tidak hanya dipahami sebagai proses mental semata, tetapi juga proses sistemik dari pola *intercommunication* manusia yang disadari—*writing is a system of human intercommunication by means of conventional visible marks.*[1] Pandangan Gelb ini menyiratkan bahwa menulis memerlukan media artikulasi, yaitu *visible marks* (tanda yang terlihat). Tanda ini yang di kemudian hari dipahami secara umum sebagai teks.

Sejarah penulisan telah diketahui ribuan tahun silam. Beberapa peradaban primitif menjelaskan bahwa salah satu upaya menyampaikan jati diri adalah melalui menulis dan menggambar. Meskipun tanda (*marks)* yang digunakan masih sangat sederhana,

---

[1] I. I. Gelb, *A Study of Writing* (USA: Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1953), hlm. 12.

manusia primitif tentu ingin peradaban mereka juga diketahui, dan mereka berhasil. Kini, melalui artefak yang dibuat, keberadaan mereka bisa terlacak. Pelacakan tersebut bukan sekadar menguak eksistensi mereka, melainkan lebih jauh lagi, membongkar peradaban mereka yang sesungguhnya.

Dengan demikian, pembacaan mengenai artefak tulisan atau gambar, dapat menjadi pijakan atau penghubung antara peradaban masa lalu dan masa kini. Sekali lagi, tulisan menyimpan sejarah, termasuk peradaban itu sendiri. Tesis ini tentu akan diperjelas oleh para antropolog bahasa, yang berfokus pada hubungan bahasa dengan peradaban, seperti misalnya Gelb (1953) dan Albertine (1970). Melalui karya mereka, dapat ditelusuri posisi tulisan berkaitan dengan maju-mundurnya sebuah peradaban. Mereka pun mengakui bahwa tulisan berperan penting terhadap perubahan sosial. Albertine menyatakan tentang hal ini:

> Writing can promote particular version of the truth. The process of (religious and political) conversation removes the individual from the security of his previous environment, negates most of what has so for served as background for his identity. If the conversation is to be successful and permanent, this sudden vacuum must be filled, quite, speedily, by new visions, new concept, new cultural possessions. A part from the abstract reality of the new faith, the convert needs. Something more concrete to compensate him for what he has lost: a new social order, new moral aims, a new language, a new script.[2]

Menurut Albertine dan Gelb, tulisan menjadi kunci untuk menjelajah masa silam, termasuk menganalisis pemikiran seseorang. Berdasarkan keyakinan tersebut, tulisan menjadi titik analisis untuk membaca pemikiran KH. Abdurrahman Wahid. Terdapat hubungan yang erat antara tulisan dan intelektualitas, seperti yang dijelaskan oleh Albertine, bahwa *writing can promote*

---

[2] Gaur Albertine, *A History of Writing* (London: The British Library, 1970), hlm. 183.

particular version of truth. Pengertian lain dari *promote particular version of truth* ini adalah bahwa tulisan mengandung sebuah kebenaran meskipun (masih) bersifat partikular. Intinya, di dalam tulisan tersimpan sisi intelektualitas, dan intelektualitas sendiri menjadi jiwa dari tulisan,[3] entah tulisan itu dalam bentuk humor, fiksi, non-fiksi, ataupun *picisan*.[4]

Sekali lagi, berdasarkan penjelasan Albertine, tulisan, apapun jenisnya, mencerminkan kualitas intelektual si penulis, dan juga kondisi sosial kehidupan si penulis. Karena itu, untuk mengetahui situasi politik pada suatu zaman atau pikiran seseorang, para peneliti politik memilih tulisan sebagai objek penelitiannya. Demikianlah apa yang dilakukan oleh Feith dan Castles (1970) ketika membidik peta pemikiran politik di Indonesia sekitar tahun 1945–1960-an. Keduanya mengumpulkan tulisan para tokoh politik yang hidup dan berperan pada tahun-tahun tersebut. Hal

---

[3] Lihat C. D. Stasio and R. Bonadei, "The Construction of Knowledge and Value in Grammar", dalam Malcolm Coulthard, *Andvances in Written Text Analysis* (London: Routledge, 1994), hlm. 136-156. Bagi Statio dan Bonadei, susunan grammar suatu bahasa memiliki signifikasi dengan logika atau kebiasaan berpikir manusia, termasuk di dalamnya konstruksi nilai, ideologi, ataupun kepentingan yang tersembunyi (*encapsulate*). Kajian mereka dapat dikembangkan untuk membaca *social order* melalui bahasa yang digunakan oleh suatu masyarakat. Bandingkan dengan Roderich Hart and Sharon E.Jarvis, *Political Keywords, Using Language that Uses Us* (London: Oxford University Press, 2005). Keduanya tampak sepakat bahwa di dalam bahasa tersembunyi kepentingan-kepentingan meskipun bahasa tersebut bersifat humor, lawakan, ataupun roman picisan. Penjelasan mengenai bahasa dan politik, lihat Paul E.Corcoran, *Political Language and Rhetoric* (Sydney: University of Queensland Press, 1979), hlm. 100. Bahasa dalam politik sangat disadari sebagai alat yang efektif untuk mentransformasikan kepentingan, keberpihakan, dan sentimen, bahkan juga mengontrol dan mengendalikan. Untuk kepentingan pragmatis demikian, diperlukan intelektualitas.

[4] Pengertian "picisan" merujuk pada harga jual standar uang zaman Belanda, yang menunjukkan harga yang murah. Biasanya, kata "picisan" bergandengan dengan istilah "roman" (roman picisan). Istilah ini populer pada 1970-an, ketika harga novel atau buku fiksi saat itu seharga beberapa picis. Roman roman biasanya berisi cerita-cerita tidak bermutu, misalnya tentang seks, percintaan, pergaulan remaja, dsb.

yang sama juga dilakukan oleh Azra (1989) ketika menganalisis jaringan intelektual muslim awal abad ke-19 di Nusantara.

Sebelum mengurai hubungan tulisan dan intelektualitas, terutama intelektualitas KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), perlu dijelaskan terlebih dahulu persoalan mikro mengenai sebuah tulisan. Persoalan tersebut telah disebutkan oleh Gelb, yakni sebagai *visible marks* (tanda yang terlihat). Salah satu *visible marks* yang digunakan sebagai bantuan untuk mewujudkan tulisan, pada era modern ini, adalah teks. Kajian tentang teks sebenarnya merupakan bidang linguistik, khususnya psikologi dan sosiologi lingustik. Melalui disiplin tersebut dapat ditelusuri bahwa teks menjadi *arche* sebuah tulisan bahkan peradaban. *Arche* atau entitas inti, yang menjadi tanda utama menemukan suatu informasi. Umumnya, metodologi untuk membaca *arche* disebut filologis, yang secara sederhana diartikan sebagai metode membaca naskah-naskah kesejarahan. Pengertian naskah sendiri merujuk pada rentang waktu dan peristiwa yang panjang dari suatu tulisan.

Terdapat beberapa pengertian tentang teks. Stoddard (1991)[5] menyebutkan beberapa pengertian teks dari para ahli linguistik, yaitu: *Physical realization of some semantic unit of discourse* (Kartan, 1976). 1). *A concrete and analyzable linguistic entity. spoken or written* (Simmons,1979). 2). *Text is not static entity, text is more than the tangible realization of a physical text.* 3). *Text is mediation of a set of ideas using forms of expression drawn from one, or more, usually, more than one, variety/ies* (Fowler, 1981). 4). *At one level of description, a text is simply an ordered sequence of propositions, which under various pragmatic stylistic, and other constraints is mapped onto a sequence of sentence* (van Dijk, 1977). (5) *Text is passage of discourse, which*

[5] Sally Stoddard, *Text and Textures: Pattern of Cohesion* (New Jersey: A Blex Publishing Corporations, Norwood, 1991), hlm. 100.

is (Halliday and Hasan, 1976): *Semantic non grammatical unit; Encoded in sentences, but not structurally related to them; Related to context of situation by a consistency of register; Reasonably homogenous and thus consistent across texts; Characterized by certain linguistic features which are the basis cohesion in the text and the thereby give it textures; Not defined by size.*

Dari pengertian-pengertian di atas (Stoddart , 1991), dapat dipahami bahwa teks merupakan entitas yang terlihat sebagai wujud dari bahasa. Namun, bagi Simmons (1979), teks dapat saja berbentuk *spoken,* tidak hanya *written.* Simmons memandang bahasa dan teks itu sama. Namun, menurut Nunan (1993)[6]—penulis sejalan dengan Nunan—*text to refer to any written record of communication event.*

Sejalan dengan Nunan, van Dijk (1977) menyebut bahwa teks tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan *simple an ordered sequence of proposition.* Terdapat serangkaian proposisi yang membentuk dan memberi makna terhadap teks. Jadi, teks memiliki bangunan atau konstruksi, yakni *teksture.*[7] Pengertian Dijk ini menjadi pengikat hubungan antara teks dan *social order.* Makna atau arti menjadi indikator adanya intimidasi sosial terhadap teks untuk memberi makna terhadap teks itu sendiri. Seperti contoh, ketika membaca tulisan yang dianggap tidak memberi makna terhadap sosial, maka sosial akan menganggap bahwa teks tersebut sampah, tidak berharga, meskipun di dalam teks tersebut tersimpan sisi intelektualitas. Kasus demikian dapat ditemukan ketika sosial menempatkan *roman picisan* sebagai karya yang tidak bermakna. Jadi, teks ternyata dipengaruhi dan mempengaruhi sosial. Pada posisi inilah teks disebut wacana atau diskursus.

---

[6] David Nunan, *Discourse Analysis* (USA: Penguin Books,1993), hlm. 8.

[7] Penjelasan lebih lanjut tentang *teksture*, lihat Stoddart, *Teks and Textures.*

Mengenai teks yang telah menjadi wacana/diskursus, penjelasan Nunan, yang mengutip Crystal (1992), perlu dikemukakan, yaitu:

> Text a piece of naturally occurring spoken, written or signed discourse identified for purpose of analysis. It is often a language unit with a definable communication function, such as a conversation, a poster.

Apa yang menandakan bahwa teks telah berfungsi sebagai diskursus adalah ketika teks itu *definable communication*, suatu bahasa yang dapat mendifinisikan dan didefinisikan dalam berkomunikasi. Kata "definable" memiliki makna "recipoval", yaitu dapat didefinisikan oleh kedua belah pihak: komunikator dan komunikan. Teks harus dapat dipahami oleh kedua belah pihak sebagai syarat kelancaran proses berkomunikasi. Lebih lanjut Nunan menjelaskan pengertian diskursus:

> Discourse is continuous stretch of (especially spoken) language target than sentence, often constituting a coherent unit, such as sermon, argument, joke or narrative Stretch of language perceived to be meaningful, unified, and purposive.

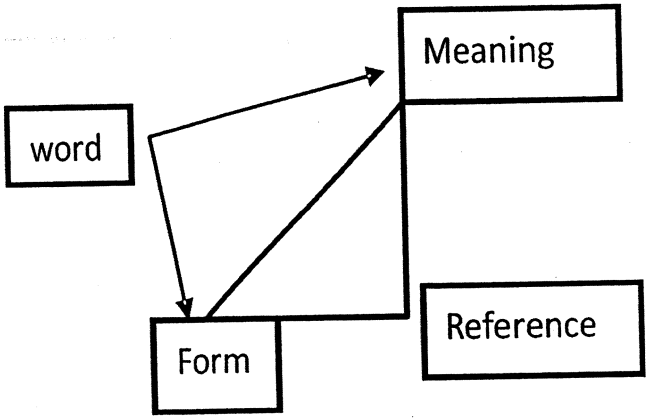
Untuk melihat konstruksi teks, perlu disampaikan juga pendapat Emmott (1994) tentang konsep *frame of reference* sebuah teks. Menurutnya, teks mengandung unsur statis dan dinamis, yaitu: *word* memiliki bentuk, berupa teks (*written*) dan makna. Ketiga entitas tersebut memiliki rujukan yang berasal dari luar strukturnya, yaitu referensi, yang oleh Tarry (1995) disebut *register*.[8] *Register* atau *reference* merupakan *situational factors*

[8] Catherina Emmmott, "Frame Reference: Contextual Monitoring and The Interpretation of Narrative Discourse", dalam Coulthard, *Advances in Written*, hlm. 157-165. Bandingkan dengan Hellen Lackie Tarry, *Language and Context: A Functional Linguistic Theory of Register*, David Birch (ed.), (London: Pinter Book Publishing, 1995), hlm. 90-98. Juga dalam David Nunan ketika menjelaskan *communication event*, yang memiliki *register* pada suatu *event* (kejadian, acara,

determine what linguistic features. Dengan mengutip skema Jones S. Petofi dan Emel Sozer (1994), Emmott mengajukan skema tersebut:

Bagan 1.

Hubungan Teks dan Referensi Model Petofi & Sozer (1994)



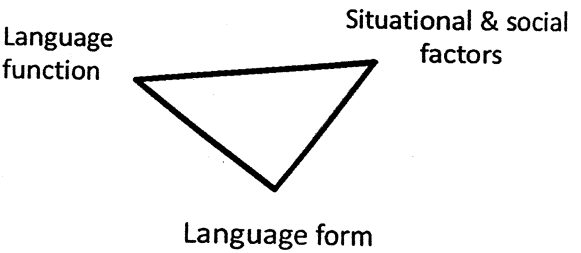
Khusus mengenai konteks dan *register*, Tarry menjelaskan bahwa konteks berkait erat dengan diskursus/wacana. Keduanya merupakan lingkungan luar dari diskursus. Menurut Tarry, konteks adalah *discourses process by which is produced an interpreter*. Jadi, di dalam konteks, unsur luar berperan penting dalam memberi arti terhadap teks. Sedangkan *register* adalah *situational factors determine what linguistic feature*. Terdapat perbedaan yang jelas antara *register* dan konteks, meskipun keduanya merupakan entitas luar yang dijadikan referensi oleh teks. *Register* lebih spesifik merujuk pada entitas khusus

peristiwa, dll). Lihat juga Thomas Ballmer, "Context and Context Change" atau Wolfgang Heydrich, "Things in Space and Time" dalam Coulthard, *Advances in Written*, hlm. 120-130.

berdasarkan tujuan dari teks itu sendiri. Keterikatan keduanya dijelaskan dalam gambar berikut:

Bagan 2:

Faktor Situasi Kebahasaan Model Tarry (1995)



Penjelasan Tarry memungkinkan munculnya suatu pemahaman, bahwa teks memiliki korelasi yang *reciprocal* dengan *event* atau situasi sosial. Terlebih bila mengacu pada penjelasan Tarry mengenai konteks sebagai entitas yang dinamis, baik yang bersifat kultural maupun yang spesifik, sesuai dengan tujuan spesifik dari teks itu sendiri. Berbeda dengan Tarry, Philips (1985)[9] justru meyakini bahwa realitas itu *inherent* di dalam teks. Teks menyimpan informasi yang luas tentang dunia luar, seperti ungkapan Philips:

> Reality is a given and that through the systems of language it is encapsulated in text. Text is seen as a mirror of reality, perhaps a distorting one at time, but nonetheless as essentially doing no more than reflecting something which exist outsider language text are deemed to be form of linguistic organizations which allows "content" to be embodied in language.

[9] Martin Philips, *Aspects of Text Structure: An Investigation of The Lexical Organisation of Text* (Amsterdam: North Holland, 1985), hlm. 22.

Dengan demikian, pandangan Philips semakin meneguhkan persepsi penulis tentang adanya hubungan yang erat antara politik (sebagai entitas sosial) dan teks. Bahkan secara sistematis, *event* (bahkan juga pemikiran) tersebut tersimpan di dalam teks. Asumsi ini sebenarnya secara tentatif diantarkan oleh Philips dengan mengutip pendapat Jones & Roe (1975): *Rherotic that reveals how knowledge is mapped into the print and sound systems of English*. Kalimat *knowledge is mapped* (pengetahuan dipetakan) mengandung indikasi bahwa di dalam teks juga tersimpan pemikiran atau buah pikir.

Sebelum mengurai hubungan antara pikiran dan teks, penulis akan mempertegas keyakinan bahwa faktor lingkungan menjadi entitas *reciprocal* terhadap teks. Mengenai diskursus, perlu dikemukakan pandangan Foucault[10]:

> Language in so far as it represents-language that name, patterns, combines, and connect and disconnect things as it makes them visible in the transparency of words, in this role, language transforms the sequence of perceptions with a table and cuts up the continuum of being into a pattern of characters.

Butt (1997) menjelaskan lebih komprehensif mengenai hubungan teks dan konteks. Konteks terdiri dari dua jenis (sama dengan Tarry), yaitu konteks kultur dan konteks situasi. Konteks situasional sebenarnya konteks kultur yang bersifat partikularis. Di dalam konteks situasional terdapat: 1) *Tenor (the relationship between the speaker and hearer)*; 2) *Field (what is to be talked about the long or short term goal of the text);* dan 3) *Mode (kind of text that is being made).* Hubungan tersebut terlihat dalam diagram berikut:[11]

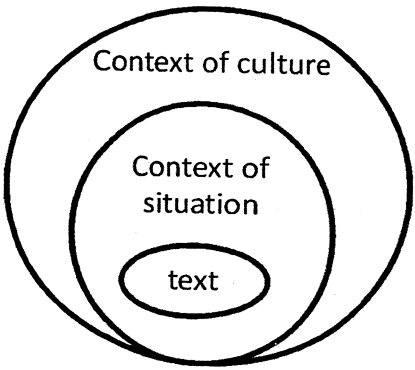
---

[10] *Ibid.*, hlm. 25.

[11] Butt, *Using Functional Grammar: An Explorer's Guide* (Melbourne: Macquarie University, 1997), hlm. 12-15.

Bagan 3.

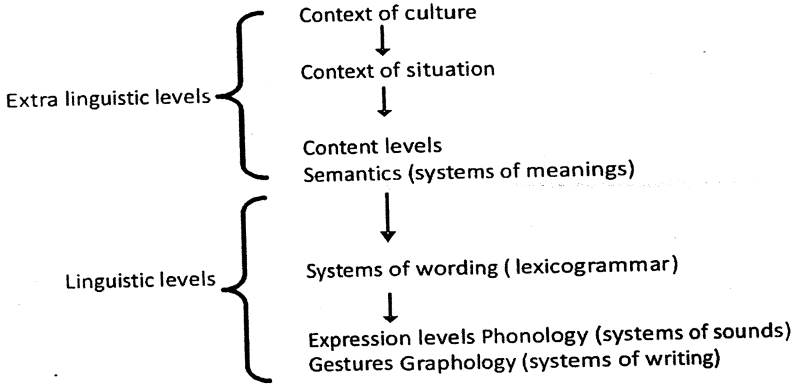
Konteks Kultur dari Teks Model Butt (1997)



Berbeda dengan Tarry dan Emmott, Butt menyebut konteks kultural dan konteks situasional dengan *extra-linguistic levels*, dan teks dengan entitasnya sendiri disebut *linguistic levels*. Stratum tersebut merupakan *levels of language* atau lapisan bahasa. Di dalam *linguistic levels* terdapat *contents levels* yang berisi *systems of meaning* dan *systems of wording* (*lexico-grammar*). Pada struktur luar terdapat *the expression levels*, yang terdiri dari *systems of sounds* (phonology), *gestures*, dan *graphology* (*systems of writing*).

Bagan 4.

Lapisan Bahasa Model Butt (1997)



Penjelasan tentang teks dan konteks model Tarry, Butt, Philip (1989), dan Nunan masih menempatkan teks dan konteks dalam hubungan yang strukturalis, yakni makna luar masih tergantung pada *linguistic levels*. Adapun perkembangan terbaru, seperti yang dipelopori oleh Kristeva, Derrida, Lyotard, Foucault, dan Boudrillard justru menolak pemaknaan yang bergantung pada konstruksi unsur dalam. Bagi Kristeva,[12] teks bukan sesuatu yang mati. Ia hidup karena memperoleh pemaknaan dari luar.

> The word's status is thus defined horizontally (the word in the text belongs to both writing subject and addressee) as well as vertically (the word in the text is oriented towards an anterior or synchronic literary corpus) . . . each word (text) is an intersection of words (texts) where at least one other word (text) can be read... any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another.

[12] Julia Kristeva, *Word, Dialogue, and The Novel*, In T. Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), hlm. 37. Dikutip dari http://english.ttu.edu/kairos/1.2/ features/eyman/julia.html. Diakses pada 1 Januari 2006.

Konstruksi teks dalam pemaknaan memiliki tiga dimensi yang saling berdialog, yaitu *writing subject, the addressee (or ideal reader),* dan *exterior texts*. Metodologi yang diperkenalkan untuk membongkar konstruksi tersebut oleh Kristeva disebut *semanalysis*. Ketika memahami suatu teks, menurut Kristeva, pemaknaan tidak hanya dilihat dari sudut *writer*, tetapi juga (harus) didialogkan dengan sudut *exterior* teks itu sendiri. Jadi, gejala semantik dipahami sebagai entitas permukaan, seperti merujuk pada pernyataan Ruthrof (1997):[13]

> As a style, the postmodern is the link between the ludic form of culturally saturate discourse and the digital. Postmodern takes its signifiers from the former and its syntax from the latter, while its surface semantic is in free play. This combination renders postmodernism both aesthetically attractive and politically insidious.

Kemampuan membaca makna, yang *free play*, membuat kaum postmodernis berhasil menemukan *different* (sebuah terminologi dari Lyotard yang arti bebasnya adalah "perbedaan") atas makna-makna suatu teks, seperti yang ditegaskan oleh Tarry, Butt, Philip, dan Nunan. Meskipun demikian, proses *free play* harus juga memperhatikan *linguistic levels* dan *extra-linguistic levels* **(Bagan 4)**.

Tak pelak, eksplorasi tentang teks, konteks, dan diskursus di atas semakin memperteguh asumsi, bahwa di dalam teks terdapat intelektualitas, sejarah/peradaban (Gelb, 1953 dan Albertine, 1970).

Kemudian, perlu dijelaskan tentang proses rekonstruksi ide ke dalam rangkaian teks. Carrnthers (1998)[14] yang mengutip Flower

---

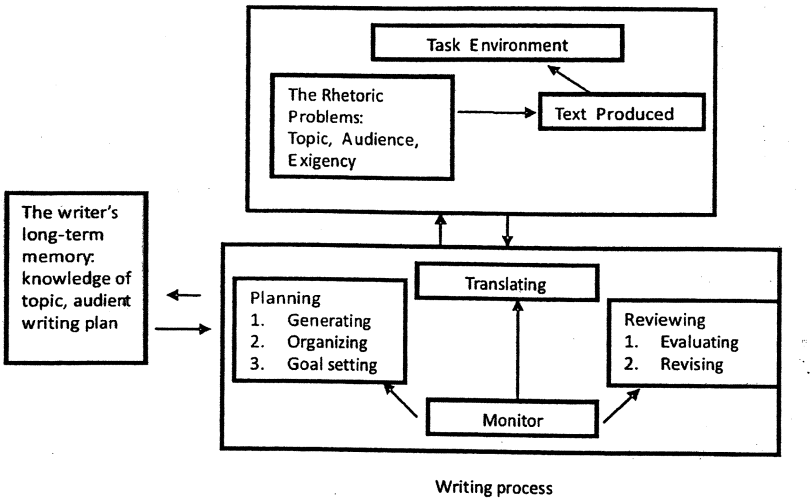
[13] Horst Ruthrof, *Semanctic and the Body: Meaning from Frege to the Postmodern* (Melbourne University Press, 1997), hlm. 238.

[14] Peter Carnthers and Jill Boucher, *Language and Thought: Interdisciplinary Theme* (London: Cambridge Univ, 1998), hlm. 24.

& Hayes (1981) menjelaskan proses tersebut sebagai berikut: 1) Penulis. Secara psikologis terdapat keingingan untuk menuangkan ide yang berasal dari *long-term memory,* meliputi persoalan (*knowledge of topic*); 2) Ia juga melihat calon pembaca (*audient*), serta perencanaan kerangka pikiran (*writing plan*) yang akan mengantarkan topik persoalan; 3) Proses tersebut terjadi pada sisi penulis (*writer*) yang kemudian setelah itu dimulai proses penulisan. Proses ini dimulai dari *planning* terhadap tujuan tulisan yang akan dibuat. Kemudian menemukan tema utama (*generating*) dan menyusun pola atau sistematika penuangan ide; 4) Tahap *translating* atau *coding* dari *idea* menjadi untaian kata. Pada tahap ini, proses pemilihan diksi menjadi proses utama; 5) Setelah diksi ditemukan, terjadi proses peninjauan atas ketepatan diksi dengan maksud yang diharapkan; 6) Pada proses ini, pertimbangan efisiensi dan efektivitas *code* sangat menentukan. Jika tidak, maka dimungkinkan terjadi perubahan *code* yang digunakan; dan, 7) Proses produksi terjadi pada level terakhir, yaitu secara konkret terjadi proses penurunan atau pembumian (*down to earth*) pikiran dan ide, dari sebuah *mind maps* menjadi susunan teks. Proses psikologis ini terjadi secara simultan dan *inherent* ketika menulis. Secara sederhana, proses di atas dijelaskan dalam bagan di bawah ini:

Bagan 5.

Proses Penuangan Ide Model Carrnthers (1998)



Membaca penjelasan Carnther & Boucher (1998), tampak bahwa pengetahuan manusia yang tersimpan di dalam *long-term memory* (LTM)[15] menjadi *content* (isi) dari sebuah tulisan yang mendasar. Meskipun demikian, *short-term memory* (STM) atau *episodic memory* (EM) juga ikut melibatkan diri sebagai *content* dari suatu tulisan. Pengaruh STM tersebut tampak dalam tulisan yang sifatnya menanggapi atau merespons sesuatu. Salah satu ciri STM adalah episodik dan partikularis. Sementara LTM memiliki

[15] Pembagian *long* dan *short term memory* berkaitan dengan proses *recording* yang dilakukan oleh otak. *Short term* merujuk pada proses *recording* yang sifatnya sesaat: *short term memory record is maintained by an ongoing activity*. Sedangkan *long term memory* ditujukan bagi proses: *for records of event or single events can remain for up to 100 years in man, without becoming distorted*. Penjelasan ini mengutip Young, *Programs of The Brain* (London : Oxford Publishing, 1987), hlm. 82. Juga dari Karl Haberlandt, *Cognitive Psychology* (USA: Allyn and Bacon Publishing, 1994), hlm. 224. Peter Russel, *The Brain Book: Know Your Own Mind and Ho to Use It* (London: Routledge Book,1979), hlm. 100.

karakter *isi* atau jangkauan pemikiran yang mampu bertahan hingga 100 tahun. Hal tersebut bisa saja terjadi selama tidak terdapat kerusakan pada *instrument memory* seseorang, seperti prasyarat yang digariskan oleh Young: *"long- term memory, for records of event or single events can remain for up to 100 years in man, without becoming distorted".*

Penjelasan Carnther & Boucher, dan ditunjang oleh Young (1987), Russell (1979), dan Baberlandt (1994), semakin membuat penulis yakin terhadap kuatnya pengaruh ingatan seseorang terhadap tulisan. Ingatan/memori menjadi isi dari sebuah tulisan.

Selanjutnya adalah mengenai perbedaan proses "mengingat" dan "berpikir". Keduanya merupakan bagian dari proses kognisi manusia. "Mengingat" lebih diarahkan pada *recalling* terhadap data atau informasi yang tersimpan di dalam *data base* manusia. Sedangkan "berpikir" adalah proses yang di dalamnya tercakup proses mengingat dan interpretasi.[16] Kata "interpretasi" telah mengarahkan pada suatu proses berpikir guna memilih keputusan yang sifatnya individual dan partikularis.

Jadi, berpikir merupakan proses sistematis seseorang dalam melakukan penilaian terhadap data yang ditemukan dan dimiliki untuk menghasilkan suatu informasi partikularis dan individualis. Hasil pemikiran tersebut menjadi indikator akan adanya jejak intelektualitas manusia menuju sesuatu yang lebih sistematis (ilmu). Secara natural, manusia diberi kemampuan mengolah data lebih kompleks dibanding makhluk lainnya. Kemampuan tersebut

---

[16] Haberlandt, *Cognitive Psychology* (USA: Allyn and Bacon Publishing,1994), hlm. 10. Haberlandt mengistilahkannya dengan "reasoning", baik deduktif maupun induktif: *reasoning: one extrapolates a hypothesis from a set of data, infers a rule governing a series numbers, or learn a concept that defines instances by common attributes.* Jadi, di dalam proses *reasoning/interpretation* terdapat *pattern* atau alur pikir/logika, yang berupaya menelusuri interkoneksitas di antara data yang dimilikinya.

disebut intelegensia.[17] Maka seseorang yang memiliki intelegensi dan mampu mengembangkannya secara maksimal disebut intelektual.

Scholnic & Hall (1991)[18] menemukan hubungan yang erat antara pemaknaan (*meaning*) teks dan *reasoning* dengan cara melihat presentasi. Pemaknaan itu sendiri memiliki enam (6) level, yakni: 1) Persepsional (biasanya diidentifikasi dari ungkapan "I **heard**... (saya telah mendengar...)". 2) Pemikiran/*Recognition* (diidentifikasi dari ungkapan "I **remember** ... (saya ingat...)". 3) Pengingatan/*Recalling* (diidentifikasi dari ungkapan "**do you know**... (ingatkah anda...)". 4) Pemahaman/*Understanding* (diidentifikasi dari ungkapan "**I know why**... (saya tahu mengapa...)". 5) Pembayangan/ *Metacognitive* (diidentifikasi dari ungkapan "my **imagine**... (bayangan saya...)", dan 6). Evaluatif (diidentifikasi dari ungkapan "**I know...I guess**... (saya paham... saya kira...)". Kata-kata tersebut sebagai *clues* atau *keyword* ketika mengidentifikasi tulisan atau ucapan seseorang yang berada pada tingkat *reasoning* yang mana. Terdapat asumsi bahwa jika semakin mengarah pada evaluasi, maka proses *reasoning* seseorang telah menunjukkan adanya upaya pengolahan data yang berimbang. Indikator ini dijadikan sudut pandang ketika penulis melakukan kajian intertekstualitas terhadap tulisan Gus Dur.

---

[17] *Ibid.*, hlm. 388-392. Haberlandt menjelaskan intelegensia sebagai kemampuan atau kapasitas menyelesaikan persoalan (*capacity to solve problems*). Kemampuan ini akan berkembang dan berubah sesuai dengan pertumbuhan usia, wawasan, skill, dan spirit yang dimiliki oleh seseorang.

[18] Elllin Kofsky Scholnick and Williams Hall, "The Language of Thinking: Metacognitive and Conditional Word", dalam Susan A Gelman and James P Byrnes, *Perspectives on Language and Thought* (London: Cambridge Univ.Press, 1991), hlm. 409-410. Bandingkan dengan penjelasan J. Raphael, Lawrence, etc, *Language and Cognition* (USA: MacMillan,1994), hlm. 110-115.

B. Diskursus dan Pemikiran Politik

Van Dijk (1985) menjelaskan hubungan yang sistematis antara diskursus dan perubahan sosial. Menurut van Dijk, diskursus bisa menjadi unit analisis yang komprehensif untuk membaca gejala sosial. Memang, sejarah peradaban telah mencatat bahwa kehadiran diskursus yang diproduksi oleh para intelektual mampu dijadikan objek untuk melihat pergulatan atas pemaknaan yang terjadi pada status sosial. Berki (1977) mencatat karya-karya para pemikir sejak zaman kuno hingga sekarang, yang ternyata mampu memberikan pemetaan atas persoalan-persoalan besar yang terjadi pada kehidupan peradaban mereka.[19]

Catatan sejarah mereka telah memberi bukti bahwa tulisan yang bersifat intelektual selalu memiliki pesona hingga melebihi umur LTM-nya. Tulisan yang berbasis LTM dijadikan indikator dari tulisan yang berkualitas atau tidak, termasuk untuk mengkaji apakah telah terjadi kemunduran intelektualitas atau tidak. Meskipun intelektualitas seseorang dipengaruhi oleh faktor fisiologis atau kerusakan fisik dari otak manusia (Young; 1978, Russell; 1979), jejak LTM masih dapat ditemukan pada pemikiran mereka.

Menurut Gelb dan Albertine, terdapat signifikasi yang erat antara tulisan berbobot dan intelektualitas. Tulisan dari seorang

[19] Misalnya, Thucydides (dalam *History of the Peloponnesian*) berisi pidato penguburan seorang raja di Yunani oleh Pericles, berisi sindiran untuk hidup dalam demokrasi. Bagi Pericles, demokrasi yang ideal adalah demokrasi yang pernah dilakukan di Athena, yakni adanya jaminan kebebasan dalam bersuara, keadilan dalam hukum. Pidato tersebut menyindir keadaan Yunani di saat Pericles hidup 4 abad sebelum Masehi. Demikian juga peran Aristóteles, Plato, Sócrates, dan para pemikir lainnya hingga saat ini, memiliki makna penting di dalam perubahan suatu peradaban. Sebagai kaum intelektual, kehadiran mereka sangat memberi makna tersendiri bagi tatanan sosial di mana mereka hidup. Melalui tulisan, ide-ide mereka tersosialisasikan hingga jauh berabad-abad. Ide-ide yang mendalam, komprehensif, menyentuh esensi dan substansi kehidupan asasi manusia, radikal, dan memiliki dasar epistemologis yang kuat, mampu bestari hingga melebihi usia dan peradaban mereka sendiri.

intelektual yang komprehensif akan melahirkan *particular versión of truth*. Intelektualitas menjadi jaminan atas kemampuan untuk menganalisis problem-problem secara mendalam, sehingga menghasilkan pemikiran yang radikal. Terlebih analisis tersebut mengacu pada kekuatan LTM, maka produk tulisan diyakini memiliki filosofi yang mendalam, tidak tendensius, dan bebas kepentingan, selain memuat kebenaran. Inilah yang menjadi argumen secara sosial, mengapa tulisan yang berasal dari kalangan intelektual pada umumnya memiliki nuansa kebenaran. Tentu saja untuk melahirkan proses demikian dibutuhkan objektivitas yang konsisten. Karena objektivitas inilah intelektual memegang kendali terhadap perubahan sosial dan peradaban (Fink; 1996, Jenning & Welch; 1997). Secara khusus Bottomore & Mulkey (1980) menulis:

> Intellectuals are not necesarily radicals, let alone leftist, for many writers the terms intellectual and intelegentsia still suggest 'critical' and 'progressive' thinkers who are alienated and detached from society.[20]

Sedangkan Goldforb (1998) menyebutkan bahwa:

> The intellectuals are special kind of strangers, who pay special attention to their critical faculties, who act autonomously of the centers of power and address a general public, playing the specialized role in democratic societies of fostering informed discussing about socialism.[21]

---

[20] B. Bottomore dan Mulkey MJ, *Intellectual and Politics* (London: George Allen, Unwim, 1980), hlm. 12. Jennings, Jeremy, Anthony Kemp-Wich, *Intellectual in Politics* (London: Routledges, 1997), hlm. 10. Leon Fink, etc., *Intellectual and Public Life* (USA: Cornell Univ, Press, Ithaca,1996), hlm. 40.

[21] Kajian Goldfarb ini lebih menempatkan intelektual dalam peta bernegara. Adanya subversi menjadi indikator bahwa negara memiliki kewenangan 'memberangus' intelektualitas seseorang. Penjelasan lebih lanjut lihat Jeffrey C. Goldfard, *Civility and Subversion* (London: Cambridge, University Press, 1988), hlm. 37. Hal senada juga disampaikan oleh Charles Lemert, *Intellectual and Politics* (USA: Sage Publication, 1991). Juga Noam Chomsky, *Intellectual and State* (Amsterdam: Het Wereldvenster Baarn, 1977). Sementara untuk kasus Asia, lihat Noy and

Penjelasan Goldforb di atas memberi pemahaman ketika mengamati tulisan para filsuf yang mungkin saja tidak langsung menguraikan hubungan sipil-negara. Tetapi, kekuatan *particular vision of truth* dalam tulisan tersebut menjadi sebab, kenapa tulisan atau pemikiran mereka mempengaruhi hubungan sipil-negara. Bagi Corcoran (1979),[22] tulisan yang demikian masuk ke dalam kategori *public discourse*, bukan pada bahasa politik. Corcoran sengaja membedakan pengertian tulisan yang berisi pemikiran politik dengan *public discourse*. Alasannya, *public discourse* lebih luas dibanding bahasa atau tulisan politik—yaitu tulisan politik lebih spesifik membahas persoalan-persoalan pragmatis untuk tujuan politik, yang bentuknya bisa berupa pidato, ceramah politik, naskah kampanye, tulisan politisi, dan sebagainya. Namun, Berki (1977) yang tidak membedakan tulisan apapun sejauh ia berbicara tentang relasi-kuasa antara sipil-negara, tetap dikategorikan sebagai tulisan politik. Berki lebih melihat pada *isi* ketimbang tujuan atau fungsinya. Pendapat Berki demikian semakin memperluas pengertian tulisan politik. Sejauh tulisan melakukan reinterpretasi terhadap relasi-kuasa, Berki menempatkannya sebagai *political thought*.

Pengertian *political thought* di kalangan ilmuwan politik masih diperdebatkan, terutama pada tataran istilah, seperti *political theory* atau *political thought*. Rahman (1989)[23] menggarisbawahi

---

Lama (eds.), *The Role of The Intellegentia in Contemporary Asian Society* (Mexico: El Colegio De Mexico, 1981). Dalam buku yang sama, Selo Sumarjan dan Arief Budiman menulis kasus tentang pergulatan kaum intelektual-negara di Indonesia. Selo Sumarjan, "The Changing Role of Intellectuals in Indonesian National Development (A Socio-Historical Interpretation), hlm. 139-154. Arief Budiman, "Student as Intelligentia: The Indonesia Experience", hlm. 221-234. Juga dalam Wiroto Soekito, *Cendikiawan dan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1984). Stephen A. Douglas, *Political Socialization and Student Activism in Indonesia* (USA: University of Illinois Press, 1970).

[22] Paul Corcoran, *Political Language and Rhetoric* (Sydney: University of Queenslands Press, 1979), hlm. 157-175.

[23] Rahman Zainuddin "Pemikiran Politik", dalam *Prisma*, Vol. 1, 1989, hlm. 40-59.

bahwa perbedaan tersebut didasarkan pada asumsi adanya hubungan yang erat antara teori dan pemikiran, yaitu: 1) Pengertian teori mungkin lebih luas cakupannya ketimbang pemikiran, jika hal-hal yang tidak ada hubungan dengan pemikiran dimasukkan ke dalam pengertian teori. 2) Pemikiran lebih luas cakupannya ketimbaang teori, jika teori dilihat sebagai bagian dari pemikiran. 3) Terdapat bagian pemikiran yang tidak dapat dibicarakan di dalam teori, demikian juga sebaliknya. Mengingat hal tersebut maka pemikiran politik dan teori merupakan produk intelektualitas manusia ketika mengapresiasi persoalan-persoalan yang terjadi dalam bidang politik.

Key & Agrazia (1952) mengetengahkan pengertian yang menarik tentang *political event*. Key & Agrazia menjelaskan posisi *event* dari sebuah teks, seperti yang dijelaskan oleh Tarry (lihat Bab I). Key & Agrazia membagi *political event* ke dalam dua bagian: *directly political event* dan *undirectly political event*. Terjadinya *directly political event* karena adanya *effect of political behavior*, rangsangan langsung dari perilaku politik yang terjadi menjelang dan selama pikiran politik itu lahir. Sedangkan *undirectly political event* (kejadian politik tidak langsung) merupakan *effect of political importance*, yang meliputi kebutuhan akan *political belief* dan *effect of biases cycles*,[24] yang lahir sebagai bentuk perenungan yang komprehensif terhadap 'kekecewaan' atau 'bias' situasi sosial yang didapatkan; suatu kegelisahan untuk menemukan suatu 'kepercayaan' yang mampu mereduksi bias sosial tersebut.

Ketika rangsangan-rangsangan itu terjadi, menurut Key & Agrazia, maka timbul pemikiran kreatif tentang politik. Proses tersebut terjadi secara bertahap, yaitu sebagai berikut: 1)

[24] V.O. Key and Agrazia Alfred D., *The Elements of Political Science* (New York: Alfred Knopf, 1952), hlm. 9.

Dissociating facts and desires, 2) *Recognizing differences,* 3) *Knowing institutional obstacles,* 4) *Calculated risk,* 5) *Devising political strategic,* dan 6) *Continual revision goals.* Pada tahap ketiga hingga terakhir, Key meletakkan "proses kreatif" pada tujuan pragmatis untuk merespons *directly political event.* Sedangkan, pada tahap pertama dan kedua, proses kreatif ditujukan untuk merespons *undirectly political event.*

Penjelasan Rahman dan Key telah menempatkan pemikiran politik bukan hanya sebagai produk pragmatis, melainkan juga pemikiran yang bersifat bestari. Produk pemikiran demikian dapat dijadikan jejak bagi ilmu politik untuk membangun suatu teori politik. Lane (1972)[25] secara khusus menjelaskan bahwa alasan yang kuat kenapa seseorang dapat melahirkan pemikiran politik, hal itu karena terkait dengan (selalu) hadirnya *political event* di dalam kesadaran manusia—sejak kecil manusia telah terjebak di dalam struktur dan kultur yang represif. Seorang anak (kecil) menemukan *political event* pada dirinya ketika orangtua mereka melakukan suatu 'pemaksaan' atau doktrinasi untuk bersikap loyal dan percaya terhadap nilai-nilai yang dipegang oleh orangtua mereka (*values of the old man*). Pengalaman di waktu kecil itu menunjukkan adanya dominasi atau relasi-kuasa antara *powerfull* (yang diperankan oleh orangtua) dan *powerless* (yang diperankan oleh anak-anak). Kemudian, hasil doktrinasi berkembang di dalam *social context,* tempat setiap anak akan menemukan lingkungan partikularnya yang (lebih) menjebak dirinya, seperti etnisitas, kelas, posisi, status, dan sebagainya. Dalam posisi demikian, konstruksi nilai yang didapatkan di dalam keluarga akan mengalami

[25] Robert E. Lane, *Political Man* (New York: The Free Press, 1972), hlm. 63. Hal yang sama juga pada James Davies, *Human Nature in Politics* (New York: John Wiley and Son, 1980), atau Regen Masters, *The Nature of Politics* (USA: Yale Univ Press, 1989), Lau and David, *Political Cognition* (London: Lawrence ErlBaoun, Association, Pub. 1986), Gibbon, *Intrepreting Politics* (USA: Basil Blackwell, 1987).

penajaman (*shaping political beliefs by personal relations*). Proses ini, yang oleh Lane disebut *social orientation*, menjadi alasan kenapa setiap orang memiliki kepentingan dan keberpihakan ketika berbicara atau menuliskan pemikirannya.

Lebih jauh Lane (1969)[26] mengakui bahwa preferensi sosial yang berada di sekitar manusia dan kesadaran partikularnya menjadi faktor yang kuat bagi lahirnya pemikiran-pemikiran dalam bidang politik. Pendapat berdeda dikemukakan oleh Tajera (1984),[27] yang menjelaskan bahwa perilaku *city-state* menjadi alasan kenapa orang berpikir tentang dan memikirkan politik. Ketidaharmonisan yang terjadi antara kehidupan *city–state* menjadi stimulus bagi para intelektual untuk berpikir politik. Tak pelak, pandangan Tejera dan Lane tersebut seakan menegaskan bahwa pemikiran politik akan selalu melekat pada setiap zaman (*embodied in its history*). Terkait dengan hal ini, Cobban (1953) menyatakan:

> The nature of political theory is embodied in its history. It is the human activity which through the elaboration of critically refined concept, attempts to represent and point to realities which bear upon the problem of order in society.[28]

---

[26] Robert E. Lane, *Political Thinking and Consciousness: The Private Life and Political Mind* (USA: Markham Publishing, Co, Chicago: 1969), hlm. 84-99.

[27] Tajear, *The City-State Foundation of Western Political Thought: A Study in Intellectual Methods and History of Political Thought* (USA: Larthan, University Press of America, 1984), hlm. 50-55.

[28] Alfred Cobban, "The Decline of Political Theory", dalam *Political Science Quarterly*, LXVIII, September 1953, hlm. 321-337. Menurut Lane, pemikiran politik akan menghasilkan apa yang disebut sebagai *political knowledge systems* (PKS), yang fungsinya adalah: 1) *Contribute to each individual's sense of identity and help inform him who he is and what he is worth. It tells him what demands he may make upon government and society*; 2) *Provide cues for the members of the society concerning the goals worth striving for status, power, honor, face, wealth*; 3) *Informs men about the elements human nature*; 4) *Provide guides for interpersonal human nature*; 5) *Provide men with the means for interpretating the roles*

Menurut Standel (1929), ada tiga model pendekatan yang lazim digunakan ketika berbicara tentang politik, yaitu normatif, perilaku, dan struktural. Pendekatan *normatif* menunjukkan beberapa karakter berikut: berorientasi pada tingkat dan organisasi nilai; nilai sebagai dasar prilaku; dan menekankan pada prinsip-prinsip kerja yang ideal dari sistem. Pendekatan *perilaku* menekankan pada elemen-elemen keseharian dari politik itu sendiri, seperti politisi, kejadian politik; berupaya menemukan tipe, karakter, dan dampak dari sebuah keputusan; menemukan hubungan antara *power* dan perubahannya serta parameternya. Pendekatan *struktural* menekankan pada analisis struktur, baik hukum, sejarah, maupun sosial; berorientasi pada proses *development*. Ciri-ciri pendekatan Standel inilah yang dijadikan parameter untuk menangkap pemikiran politik Gus Dur dalam tulisan-tulisan politiknya.[29]

Dalam konteks tulisan, Cobban (1953) membedakan antara seorang *political theorits* dan *political publicist*. Tulisan seorang teoris memiliki kekhasan, yakni "*have made the leap to the per-*

---

they and other occupy; 6) *General belief systems*; 7) *Provide in setting in time, place, for relevant political event*; 8) *Idea of explanation concept: epistemological basis of belief*; 9) *Assign and stigma of usurpation*; 10) *Provide ethical code or ethical styles*; dan, 11) *Guide man in his daily task*. Lihat, Lane, *Political Thinking...*, hlm. 160-161.

[29] Berdasar pada pemikiran Morrow (1998), penulis mempertegas tentang topik pemikiran politik, yaitu: 1) Tatanan masyarakat (*order*), yang di dalamnya membahas tentang otoritas, siapa yang harus mengatur dan diatur (*powerfull-powerless*). Hubungan ini tidak hanya dalam makro struktur saja, yakni negara dan rakyat, tetapi juga dalam skala mikro struktur (Dallmayr; 1989); 2) Kebajikan (*virtue*), yang di dalamnya membicarakan berbagai nilai kebajikan (agama, budaya, ideologi) yang dapat dijadikan nilai-nilai dasar bagi kehidupan masyarakat yang ideal, sempurna; 3) Kebebasan (*freedom*). Di dalamnya membahas hubungan kebebasan dengan pengayoman dari negara; dan 4) Kesejahteraan dan kebahagian (*welfare and happiness*). Di dalamnya membicarakan masalah distribusi keadilan sosial secara efektif kepada rakyat. Lihat, John Morrow, *The History of Political Thought* (New York: NY Univ Press,1998), hlm. 70. Juga dalam Fred Dallyar, *Margins of Political Discourse* (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 50-55.

spective of theory, remain for the most part ties to the demands and urgencies of the immediate practical situation". Sedangkan tulisan seorang *publicist* hanya berupa *"demonstrate the existence of some degree of theorical reflection".* Dengan demikian, pemikiran politik tidak selamanya dihasilkan oleh politisi atau mereka yang terlibat dalam politik (*attacted intellectuals*), namun juga oleh mereka yang berada di pinggiran dan terlepas dari aktivitas politik secara langsung (*unattached intellectuals*).[30] Kaum intelektual jenis *unattached* ini pada umumnya berprofesi sebagai pengarang, penyair, jurnalis, akademisi, dan tokoh mahasiswa.

Konstruksi *attached* dan *unattacthed intellectual* model Feith dan Castle dapat membantu penulis untuk memetakan dan memposisikan Gus Dur. Pijakan ini perlu dilakukan karena posisi Gus Dur dalam peta *political event* keindonesian yang bergerak secara simultan, diakibatkan karena posisi dan status Gus Dur sendiri serta konfigurasi dinamika situasi perpolitikan Indonesia sepanjang 30 tahun terakhir. Dalam kajian Cobban (1952), situasi tersebut terlihat wajar karena di dalam *political event* terjadi tarik-ulur antarstatus terhadap kepentingan, *"possibility of transcending the sphere of immediate practical concern and "viewing's man" societal existence from critical perspective".*

---

[30] Istilah *unattached intellectuals* (kaum cendekiawan yang tidak terikat) dipakai oleh Herbert Feith dan Lance Castles ketika memotret tulisan-tulisan politik dari orang-orang yang tidak terlibat secara langsung dengan politik, namun mereka menghasilkan tulisan-tulisan politik. Mereka pada umumnya berprofesi sebagai jurnalis, pengarang, tokoh mahasiswa, editor, penerbit buku, dan akademisi. Karya-karya mereka dipandang oleh Feith dan Castles memiliki signifikasi yang erat terhadap pembentukan, penajaman, dan penguatan dari aliran-aliran politik yang ada di Indonesia. Lihat Feith dan Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 1945–1965* (Jakarta: LP3ES, 1970), hlm. xliii.

C. *Critical Discourse Analysis*: Sebuah Metodologi Politik Kritis

Analisis wacana merupakan salah satu pendekatan dalam menganalisis bahasa yang menitikberatkan pada kalimat atau level klausa sebagai representasi fenomena sosial. Bahasa dimaksud merupakan ekspresi tertulis (*text*) ataupun terucap (*talk*). Analisis wacana diperkenalkan pertama kali oleh Zellig Haris pada 1952. Pendekatan ini kemudian berkembang menjadi pendekatan baru dalam kebahasaan.

Dalam perkembangannya, beberapa jenis pendekatan wacana memperoleh penguatan dari disiplin keilmuan, seperti linguistik, antropologi, sosiologi, dan psikologi sosial. Tiap disiplin ilmu memiliki bobot analisis dan cara pandang yang berbeda, antara lain:

1. Interaksional sosiolinguistik (*interactional linguistics*). Pendekatan ini menekankan pada pengaruh aspek sosial, termasuk budaya, kepuasan, dan kontek, baik yang tersirat maupun yang tersurat di dalam teks. Juga membahas gejala kebahasaan antarkelompok yang berbeda, seperti etnisitas, agama, status ekonomi, gender, dan tingkat pendidikan, serta bagaimana proses pembentukan pola kebahasaan yang digunakan sebagai identitas kelas-kelas sosial, termasuk pembentukan gejala dialek dan bahasa bahasa gaul (*slank*). Bahasa-bahasa "kelas" yang digunakan dalam keseharian tersebut merupakan *code-switching* (kode pengubah) dari bahasa yang tipikal milik tiap kelompok atau kelas. Sosiolinguistik ini berbeda dengan sosiologi bahasa. Sosiolinguistik memfokuskan pada efek dari gejala sosial kebahasaan, atau efek kebahasaan terhadap sosialnya. Tokohnya adalah William Labov.[31]

[31] Lihat, William Labov, *Language in the Inner City* (Philadelpia: University of Philadelphia Press, 1972), hlm. 40-50.

2. Etnografi komunikasi (*ethnography of communication*). Bidang ini merupakan cabang dari etnografi yang merujuk pada pendekatan deskripsi kualitatif dari fenomena hubungan antarmanusia, yang didasarkan pada lingkup kerja (*fieldwork*). Tokoh-tokohnya antara lain Bronislaw Malinowski, E.E. Evans Pritchard, Margaret Mead, Gregoru Bateson, Claude Levi-Strauss, Kenneth Read, David Maybury-Lewis, Elenore Smith Bowen, Paul Robinow, dan Jean Paul Dumont. Pada 1980-an, etnografi komunikasi menjadi kajian tersendiri di bawah pengaruh teori literatur dan Poststrukturalisme. Tokohnya antara lain Michael Taussig, Michael F. J. Fischer, Mehdi Abedi, Kathleen Stewart, dan Kim Fortun.

3. Teori perilaku kebahasaan (*speech act theory*). Teori ini secara sederhana dirumuskan dengan "dalam pengucapan sesuatu, kita melakukan sesuatu". Dalam sejarah linguistik atau filsafat bahasa, bahasa merupakan objek pertama sebagai tanda membaca fakta. Tokoh-tokohnya adalah J. L.Austin, John Searle, dan Adolf Reinach. Austin membedakan antara *illocutionary* dan *perlocutionary*. Perilaku *illocutionary* adalah perilaku yang langsung ditegaskan oleh bahasa itu sendiri. Sedangkan *perlocutionary* adalah perilaku yang muncul bukan karena perintah dari bahasa, melainkan interpretasi dari bahasa. Teori ini lebih berkembang di dunia robot dan komputer, seperti *Agent Communication Language* (ACL), yang dikembangkan oleh FIPA (*Foundation for Intelligent Phisycal Agents*).

4. Analisis percakapan (*conversation analysis*). Analisis ini dikenal juga dengan *spoken-discourse analysis* (analisis diskursus-percakapan), studi tentang interaksi percakapan. Tokohnya adalah Emanuel A Schegloff dan Gail Jefferson. Perbedaan analisis percakapan dengan CDA. Yang pertama adalah percakapan yang baru tidak bergantung pada elemen-elemen sosial dan *setting* yang melatarbelakangi percakapan,

sedangkan yang kedua sangat memperhatikan *setting* sosial di balik terjadinya suatu wacana.

5. Psikologi diskursif (*discoursive psychology*), yaitu suatu pendekatan yang dikembangkan oleh Jonathan Potter dan Dere Edwards di Universitas Loughborough. Pendekatan ini terpengaruh oleh teori Wittgenstein dan pendekatan retorik model Michael Bilig dan Harvey Sacks. Pendekatan ini lebih menekankan pada cara-cara manusia menyiapkan mental, sosial, dan material ketika mengekpresikan gejala kebahasaan. Jadi, Psikologi diskursif dipengaruhi oleh psikologi sosial dan kognitif, seperti peran memori, atribusi, dan *attitude* atau niat.[32]
6. Analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*). Pendekatan ini merupakan pendekatan interdisipliner terhadap teks, yang memandang "teks adalah bentuk dari gejala sosial". Tokohnya antara lain Norman Fairclough, Paul Chilton, Teun van Dijk, Chistina Schaffner, Ruth Wodak, Peter Teo, Roger Fowler, Gunther Kress, Mary Talbot, dan Robert Hodge. Pendekatan CDA dipengaruhi oleh teori kritik sosial Marx, Gramsci, Althusser, Habermas, Foucault, dan Bourdieu, yang melakukan kritik ideologi dan relasi kuasa yang melekat dalam diskursus/wacana.

Meskipun berbeda-beda, semua pendekatan di atas intinya tetap menempatkan bahasa sebagai gejala interaksi sosial yang berkorelasi dengan konteks sosial atau *discoursal event* di balik gejala kebahasaan.[33]

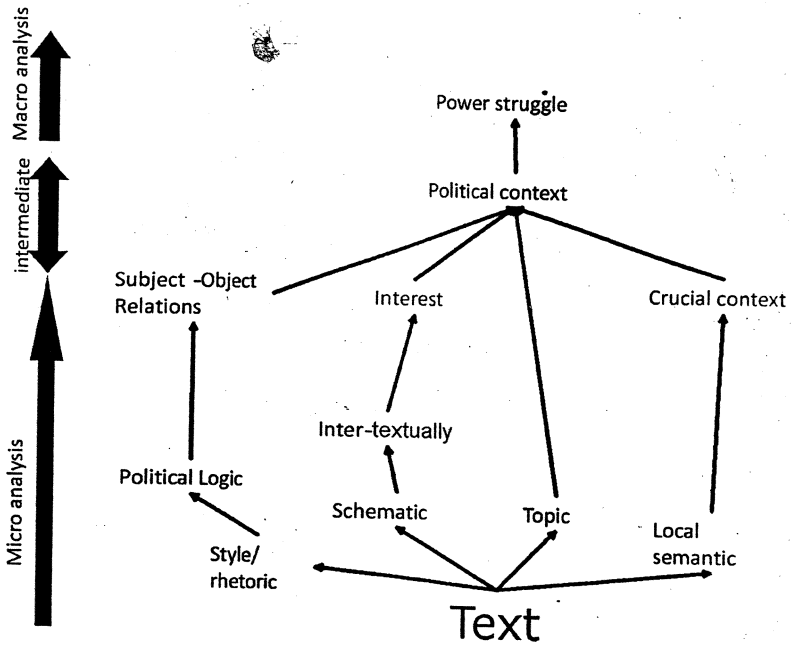
---

[32] Lihat, D. Edward and Potter, J., *Discursive Psychology* (London: Sage Publication, 1992), hlm. 40-60.

[33] Terminologi Fairclough ini untuk menjelaskan secara spesifik bahwa tidak semua *political events* dapat menjadi *setting* dari sebuah diskursus. *Discoursal events* lebih dikhususkan untuk membaca hubungan spesifik sebuah *event* dengan lahirnya sebuah diskursus.

Bagan 6.

Metode CDA Model van Dijk (2000)



Bab III
KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur): Pemikir Independen

Mengamati pemikiran KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) memang menarik sekaligus menyulitkan. Menarik, karena ide-idenya sangat sederhana, tetapi mampu memberikan wawasan tersendiri dalam menganalisis persoalan, baik di Indonesia[1] maupun di dunia. Menyulitkan, karena pemikirannya terkadang keluar dari kultur yang yang membesarkannya (NU dan pesantren), seperti dipahami Fachri Ali: "Gus Dur merupakan orang asing di tengah-tengah jama'ah NU."[2] Mengingat hal demikian, kajian ini menempatkan Gus Dur sebagai pemikir/intelektual independen, tidak mewakili kolektivitas meskipun *interest* kolektifnya ikut melekat dalam *content* pemikirannya. Sementara, kehadiran Gus Dur dalam panggung politik Indonesia dipandang tidak mereduksi intelektualitasnya sebagai pemikir independen, tetapi justru memperkuat kematangan dalam pemikiran tingkat pragmatis. Karena itu, dalam bagian ini dijelaskan konstruksi antropologis, sosiologis, psikologis, dan fisiologis Gus Dur, sebagai

---

[1] Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (eds.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdhatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 167.

[2] Fachri Ali, "Seorang Asing di Tengah NU", dalam Kosasih, *Hak Gus Dur untuk Nyeleneh* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 258-261.

kausalitas terbentuknya seorang pemikir politik, bukan pemikir agama.

A. Konstruksi Antropologis

Membaca konstruksi antropologi Gus Dur, sebenarnya bukan hal yang baru, karena tulisan-tulisannya mengenai bidang ini telah banyak dilakukan beberapa peneliti dan penulis sebelumnya. Beberapa tulisan yang dianggap sebagai rujukan adalah oleh Greg Barton (2002), Tim Incres (2000), Ahmad Bahar (1999), dan Ahmad Mufid (2005). Khusus untuk Barton, ia menulis dua buku mengenai Gus Dur, yakni *Abdurrahman Wahid, A View Form the Inside* (2002) yang kemudian dikembangkan menjadi *The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (2004). Menurut tim *LKiS*, penerbit buku ini, kajian Barton dianggap sebagai biografi yang rasional,[3] meskipun pada akhirnya Barton memberikan pembelaan yang dipaksakan, seperti disampaikannya:

> No one ever imagined that the transition to democracy in Indonesia would be smooth, but at the outset few reformists, Abdurrahman Wahid included, fully comprehended the overwhelming scale of the task. The legacy of the Soeharto years provided to be even worse than had been imagined. It is reasonable to be disappointed with the Wahid presidency but, given the circumstances in which Abdurrahman had to operate, **he deserves more credit than he is generally given.**[4]

Barton mengakui, terdapat persoalan secara psikologis dan fisiologis pada diri Gus Dur, yang tidak dapat ditutup-tutupi kelemahannya.

---

[3] Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. vii (Pengantar Redaksi).

[4] Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President: A View From Inside* (Australia: Univ. New South Wales Press, 2002), hlm. 384. Tulisan dengan cetak tebal (*bold*) berasal dari penulis (Munawar Ahmad). Demikian juga pada kasus-kasus serupa di dalam kutipan, sejauh tidak ada keterangan lebih lanjut dari penulis (*red.*).

> There is more to Abdurrahman than meets the eye, but what does meet the eye is often displeasing. His friends and family did their best **to groom and polish him for his role as president** and, to be fair to him, he too tried hard, but it was only ever and **incomplete success.**[5]

Terlepas dari kesimpulan Barton, karyanya ini cukup kuat menjadi sumber rujukan untuk membaca karakter pemikiran keagamaan Gus Dur. Komprehensivitas yang ditawarkan Barton memberi nuansa lain dibandingkan beberapa biografi Gus Dur lainnya, seperti oleh Ahmad Bahar (1999), Ahmad Mufid (2005), dan Incres (2000). Karya-karya mereka secara signifikan berkontribusi terhadap penelitian ini dalam menempatkan karakter pemikiran keagamaan Gus Dur, sebagai jembatan menemukan pemikiran politiknya yang khas.

Terdapat perbedaan mendasar antara pemikiran keagamaan dan pemikiran politik Gus Dur. Pemikiran keagamaan berkaitan dengan proses interpretasi terhadap simbol-simbol keagamaan, ajaran agama, dan hubungan Tuhan dengan manusia *an-sich*. Sementara pemikiran politik merupakan pemikiran lebih lanjut setelah pemikiran keagamaan, mulai direlasikan dengan *political event*. Ajaran agama dapat menjadi spirit atau *virtue* dalam pemikiran politik yang berbasis pada nilai-nilai agama (Heywood, 1992, Berki, 1977, dan Morrow, 1998).

Untuk membaca Gus Dur, penulis sepenuhnya menggunakan rujukan dari beberapa buku biografi yang ada, dengan beberapa penajaman pada hal-hal yang ingin dielaborasikan sesuai dengan konstruksi Gus Dur sebagai *political man* (Lane, 1972), bukan *religious man*. Konstruksi Gus Dur sebagai *political man* yang dibentuk oleh fenomena sosial-politik dan budaya (Dowse, 1975, Barton, 2002, dan Fealy, 1998), yang menghasilkan tulisan-tulisan Gus Dur yang penuh kegelisahan-kegelisahan politik (Lane, 1969,

---

[5] *Ibid.*, hlm. 385.

Gelman and Byrnes, 1991, Hamberlant, 1994, Komatsu, 1994), kaya dengan pemikiran-pemikiran politik (Lau and Sears, 1986), khususnya interpretasi ajaran Islam (Pipes, 1983, Khan, 2003, Barton, 1995, 1996, 2002, Fealy, 1996, 1998), yang secara sadar mengimplementasikan syari'ah secara dinamis-kontekstual di alam keindonesiaan (Masdar, 1999).

Membaca fenomena antropologis Gus Dur, penulis mengawalinya dengan ungkapan Woodward, yakni:

> Ketika berkunjung ke berbagai tempat di wilayah pedalaman Jawa, para pengikutnya yang setia akan mengerumuninya, berusaha untuk mendapatkan kesempatan mencium tangannya, atau sekadar menyentuh pakaiannya. Semua dilakukan agar mereka mendapat berkah dari **keturunan suci** yang kini diwakili oleh Abdurrahman Wahid, garis silsilah yang sudah menakhodai kapal besar NU sejak pembentukan organisasi itu pada 1926. Apapun yang dikatakan Abdurrahman hampir-hampir menduduki posisi sebagai fatwa bagi berjuta-juta kaum muslim di Indonesia.[6]

Penulis menandai kalimat "keturunan suci" sebagai *keyword* untuk memahami latar belakang antropologi Gus Dur. Ia dilahirkan pada 4 Agustus 1940[7] di Denanyar, Jombang, anak pertama dari enam bersaudara (Aisyah, Sholahuddin, Umar, Khodijah, dan Moh. Hasyim) dari pasangan KH. Abdul Wahid Hasyim dan Hj. Sholehah. Silsilah inilah yang memosisikan Gus Dur sebagai darah biru di dalam lingkungan NU. Ayahnya, Wahid Hasyim adalah putera KH.

---

[6] Mark R. Woodward, "Memahami Semangat Baru Islam Indonesia, Percakapan dengan Abdurrahman Wahid", dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1988), dikutip dari Incres, *Beyond The Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: Rosda karya, 2000), hlm. 4.

[7] Terdapat perbedaan mengenai bulan kelahiran Gus Dur. Incress (2002) dan Bahar (1999) menulis 4 Agustus 1940, Mastuki (2003) 4 Desember 1940, Barton (2002) 4 Sya'ban 1940 yang bertepatan dengan 7 September 1940. Di sini Greg tidak konsisten. Jika ia menghitungnya dengan tahun hijriyah, semestinya bukan 4 Sya'ban 1940, melainkan 4 Sya'ban 1361.

Hasyim Asy'ari, pendiri Pondok Pesantren Tebuireng dan NU. Dari pihak ibu, Sholehah adalah puteri KH. Bisri Syansuri, pendiri Pondok Pesantren Denanyar, Jombang.

Merujuk pada pendapat Lane (1972), konstruksi hubungan ayah-anak menjadi bagian dari proses hibridasi kesadaran politik dari ayah terhadap anak. Penulis menemukan konstruksi tersebut dalam diri Gus Dur. Dimulai dengan menempatkan Hasyim Asy'ari sebagai titik awal melihat Gus Dur, kemudian kepada ayahnya, dan terakhir memetakan Gus Dur.

1. KH. Hasyim Asy'ari: Ulama Liberal[8]

Nama lengkap KH. Hasyim Asy'ari adalah Muhammad Hasyim Asy'ari,[9] (selanjutnya ditulis Kiai Hasyim). Dilahirkan pada 24 Dzulqaidah 1287/14 Februari 1871 di Nggedang, sebuah desa di

---

[8] Terminologi ini mengacu pada pendapat Kurzman yang memosisikan Hasyim Asy'ari sebagai tokoh modernis. Adapun pertimbangan Kurzman lebih ditekankan pada cara berpikir atau interpretasi yang dilakukan oleh Hasyim Asy'ari terhadap ajaran Islam. Bagi Kurzman, cara pikir Hasyim Asy'ari menunjukkan kuatnya rasionalitas dibanding tekstualitas. Lihat, Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940* (London: Oxford University Press, 2002), hlm. 365-367.

[9] Mastuki, *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), hlm. 319. Mastuki menyebut geneologi Muhammad Hasyim Asy'ari ibn Abd al-Wahid ibn al-Halim-Ibn Abdurrahman (Jaka Tingkir Sultan Hadiwiyono), ibn Abd Allah ibn Abd al-Aziz ibn Abd al-Fatih ibn Mualana Ishaq dari Raden Ain al-Yaqin (Sunan Giri). Susunan hierarki hereditas ini kemudian diserap oleh Incress (2000) sebagai geneologi Gus Dur (halaman 5). Sedangkan Khuluq hanya menyebut Muhammad Hasyim Asy'ari ibn Asy'ari ibn Usman ibn Shihah. Latiful Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 14. Sumber lain menyebutkan bahwa Gus Dur juga keturunan Tan Kim Han, seorang Tionghoa muslim yang membantu Raden Patah merebut kekuasaan dari Kerajaan Majapahit dan mendirikan Kerajaan Demak. Tan Kim Han sendiri kemudian berdasarkan penelitian seorang peneliti Perancis, Louis-Charles Damais, diidentifikasi sebagai Syaikh Abdul Qodir al-Shini, yang kuburannya ditemukan di Trowulan. Lihat, www.wikipedia.com/Abdurrahman wahid.html . Sebagai bandingan untuk merunut geneologi hingga ke Mualana Ainul Yaqin, lihat Umar Hasyim, *Sunan Giri dan Pemerintahan Ulama di Giri Kedaton* (Semarang: Menara Kudus, 1979), hlm. 30-40. Dalam keterangannya, Umar tidak menyebutkan bahwa nama Hasyim Asy'ari sebagai keturunan Sunan Giri. Selain itu, Gus Dur menyatakan bahwa

bagian timur kota Jombang. Ayahnya, Asy'ari, adalah pendiri Pesantren Keras di Jombang, dan kakeknya Usman adalah pendiri Pondok Pesantren Nggedang. Di awal abad ke-19, moyang Asy'ari, Kiai Shihah, adalah pendiri Pesantren Tambak Beras. Uraian mengenai Kiai Hasyim didasarkan pada hasil kajian Khuluq (2000) karena dipandang lebih netral dibandingkan penulis-penulis lainnya.

Asy'ari adalah sosok santri yang pandai ketika belajar di Pesantren Nggedang, sehingga Kiai Usman melihatnya pantas dijadikan menantu (pernikahan di pesantren merupakan hal yang biasa untuk menjalin ikatan antarkiai). Asy'ari dinikahkan dengan anak pertama Kiai Usman, Halimah.[10]

Dari silsilahnya, nenek-moyang Asy'ari berasal dari daerah Tingkir (sebelah tenggara Salatiga, Jawa Tengah), yang berasal dari keturunan Abdul Wahid dari Tingkir. Keluarga Asy'ari dipercaya berasal dari keturunan Raja Jaka Tingkir (raja muslim Jawa) dan Raja Brawijaya VI (Raja Hindu Majapahit).[11]

---

dirinya berasal dari keturunan Arab dengan marga al-Basyaiban. Lihat keterangan Gus Dur dalam "Membaca Sejarah Lama (7)", 30 November 2001.

[10] Kiai Usman dikaruniai lima anak: Halimah, Muhammad, Leler, Fadhil, dan seorang perempuan, hasil pernikahannya dengan Ibu Layimah.

[11] Kepercayaan ini menurut Mastuki berasal dari keterangan Gus Dur. Lihat Abdurrahman Wahid, *Perkembangan Pendidikan Agama di Pesantren,* ceramah di Tebuireng pada 28 November 1978. Sedangkan Khuluq (2000) menyebutkan keterangan tersebut berasal dari Abdurrahman Wahid. Lihat, Khuluq, "KH. Bisri Syansuri: Pencipta Fiqh Sepanjang Hayat", dalam *Biografi 5 Rais 'Am Nahdhatul Ulama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1995), hlm. 59-104. Antara Khululq, Incress, dan Mastuki terjadi perbedaan pendapat tentang Brawijaya IV (Incress, 2002), Brawijaya V (Mastuki,2003), dan Brawijaya VI (Khuluq, 1999 dan Mashum, 1998). Kontroversi ini tampaknya karena mereka tidak memiliki kejelasan data, selain bersumber dari keterangan Abdurrahman Wahid (1978, 1995) dan Alkarnahaf (1950). Namun secara politik pola ini dicurigai sebagai bentuk politisasi hereditas untuk memosisikan Gus Dur pada dimensi atau suatu status tertentu di dalam budaya atau sosial Indonesia.

Pasangan Asy'ari dan Halimah dikaruniai sepuluh anak: Nafiah, Ahmad Saleh, Hasyim, Rasiah, Hassan, Anis, Fatimah, Maimunah, Maksum, Nahrawi, dan Adnan. Hasyim Asy'ari adalah anak ketiga dari sepuluh bersaudara. Sampai usia sepuluh tahun, Hasyim hidup di bawah bimbingan ayah dan kakeknya di Pesantren Nggedang. Suasana pesantren yang *tawadlu'* berpengeruh kuat pada diri Hasyim untuk hidup sederhana dan rajin belajar. Pada 1876, ketika berusia enam tahun, ayahnya mendirikan Pesantren Keras di (sebuah desa) sebelah selatan Jombang. Menurut Khuluq (2000), peristiwa ini semakin meneguhkan Hasyim kecil untuk bertekat menyamai ayah dan kakeknya sebagai pendiri pesantren. Pengalaman ini membuat Hasyim tekun dan haus ilmu agama serta peduli terhadap ajaran agama. Hal tersebut tampak sekali ketika Hasyim kecil (usia 13 tahun) telah menjadi guru pengganti (*badal*) di pesantren dengan mengajar santri-santri yang lebih tua dari dirinya. Pada usia 15 tahun, ia menjadi santri kelana di Pesantren Siwalan Panji (Sidorejo) selama lima tahun. Karena kepandaiannya, Kiai Ya'qub, pemilik Pesantren Siwalan Panji, meminta Hasyim untuk menikahi puterinya, Khadijah. Ini terjadi pada 1891 ketika ia berusia 21 tahun.

Setelah menikah, Hasyim dan istrinya menunaikan ibadah haji sekaligus bermukim di Makah selama tujuh bulan. Sayang, Abdullah (anaknya) dan istrinya meninggal di Makah. Pada 1983-900, Hasyim kembali ke Makah untuk menuntut ilmu sekaligus mengajar di sana. Ia belajar Islam kepada Syaikh Al-Khatib Al-Minangkabawi, Iman Masjid Makah sekaligus ulama besar yang berasal dari Minangkabau, Sumatra Barat.[12] Syaikh Al-Khatib menjadi guru bagi para pelajar di Makah, seperti halnya Haji Rasul, Kiai Hasyim, dan H. Achmad Dahlan. Kepada mereka, Syaikh Al-

[12] Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1984), hlm. 159-168.

Khatib mengajarkan ilmu falaq, ilmu hisab, dan aljabar. Ia adalah juga seorang liberal yang mendorong kemajuan dan pembaruan.

Melalui Syaikh Al-Khatib inilah Kiai Hasyim belajar *Al-Manar*, karya Abduh. Meskipun demikian, Kiai Hasyim tidak sependapat dengan Abduh yang mengejek ulama-ulama tradisionalis yang mendukung praktik-praktik budaya non-Islam. Guru-guru lain yang mempengaruhi pemikiran Kiai Hasyim, antara lain, adalah Syaikh Shata dan Syaikh Dagistani, selain pengaruh dari kehidupan politik di Saudi Arabia. Secara umum, semangat pemurnian ajaran Islam dari kalangan Wahabi Arab menginspirasi pelajar Jawa untuk memurnikan ajaran Islam di Tanah Air.[13]

Semangat purifikasi Islam yang disebarkan Saudiah-Wahabi mempengaruhi juga para pelajar di Makah, termasuk pelajar dari Jawa. Pemikiran ini kemudian dikembangkan oleh mereka ketika pulang ke Jawa, seperti oleh KH. Achmad Dahlan, yang kemudian mendirikan Muhammadiyah (1912), Kiai Hasyim dengan NU (1926), dan Jamil Djambek-Abdul Karim Amrullah dengan Sumatra Thawalib (1908).[14] Mereka bercita-cita memurnikan ajaran Islam dari budaya non-Islami.

Selama hidupnya, Kiai Hasyim menikah tujuh kali. Semua istrinya adalah anak-anak kiai pesantren besar. Selain Khadijah binti Kiai Ya'qub Siwalan Panji (Sidoarjo), istrinya yang lain adalah

---

[13] Gerakan Wahabiah berasal dari pemikiran Ibn Abdul Wahab (lahir di Uyaina pada 1703). Ia mengembangkan pemikiran Ibn Taimiyah dan fiqh Sunni dari Ibn Hanbali dalam mu'amalahnya. Pemikiran Ibn Abdul Wahab mendapat dukungan dari Muhammad Ibn Sa'ud yang berkuasa di Jazirah Arab pada 1744. Ajaran Wahabiah berkontribusi menguntungkan posisi raja sehingga Kerajaan Saudi menjadikan Wahabiah sebagai teologi-politik hingga saat ini. Penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Mortiner Edward, *Faith and Power* (New York: Vintage Books A.Division of Random, House, 1982), hlm. 101-120.

[14] Penjelasan lebih lanjut mengenai gerakan pemurnian dari Sumatra Thawalib, lihat Buhanuddin Daja, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 49-94.

Nafisah binti Kiai Romli (Kemuring, Kediri), Nafiqah Binti Kiai Ilyas (Sewulan, Madiun), Masrurah, puteri saudara Kiai Ilyas, pimpinan Pesantren Kepurejo (Kediri). Kiai Hasyim, seperti halnya pola asuh dari keluarganya, juga menanamkan ajaran agama kepada putera-puterinya. Salah satunya adalah Nyai Khairiyah yang mendirikan Pesantren Seblak. Situasi pernikahan antaranak ulama memiliki motif politik guna membangun jaringan antarpesantren. Kiai Hasyim juga melestarikan semangat membangun jaringan antarulama dengan cara menikahkan puteri-puterinya dengan santri-santri di Tebuireng, dan putera-puteranya untuk menikah dengan anak-anak kiai besar.

Guru-guru Kiai Hasyim, antara lain, adalah KH. Mahfud Al-Tarmasi Al-Jawi, pendiri Pesantren Tremas, Pacitan, Syaikh Yusuf Al-Batawi, Syaikh Nawawi Al-Bantani, dan Kiai Khalil Al-Bangkalani. Mereka merupakan sosok kiai yang dihormati pada masanya. Kiai Hasyim mempelajari ilmu tarekat *Qadiriah* dan *Naqsyabandiyah* dari Syaikh Nawawi dan Syaikh Mahfud, yang belajar dari Syaikh Ahmad Khatib Sambas, seorang sufi yang pertama menggabungkan aliran *Qadiriah* dan *Naqsyabandiyah*.

Satu hal yang menarik dari Kiai Khalil, menurut Khuluq (2000), adalah penghormatannya terhadap Kiai Hasyim yang dibuktikan dengan keikutsertaannya dalam pengajian-pengajian Kiai Hasyim. Sikap ini dipandang oleh para kiai Jawa dan Bangkalan sebagai penghargaan yang sangat tinggi. Setelah Kiai Khalil wafat, kharismanya beralih ke Kiai Hasyim. Lebih-lebih secara politis, menjelang pendirian Nahdhatul Ulama, KH. Khalil mengutus As'ad Syamsul Arifin untuk memberikan tasbih dan ucapan Surat Thoha ayat 17-23 secara khusus kepada Kiai Hasyim. Setahun kemudian, KH. Khalil mengutus kembali As'ad untuk menemui Kiai Hasyim dengan mengucapkan "Ya Jabbar, Ya Qahhar" (Wahai Tuhan Maha Kuasa dan Maha Memaksa). Kedua peristiwa itu dianggap sebagai restu KH. Khalil kepada Kiai Hasyim untuk mendirikan Nahdhatul

Ulama, sekaligus dukungannya atas kepemimpinan Kiai Hasyim sebagai pimpinan spiritual masyarakat pesantren.[15]

Pada 6 Februari 1906/26 Rabiul Awal 120, Kiai Hasyim mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng di Kelurahan Cukir, sekitar 8 Km. sebelah tenggara Jombang, dengan berbekal delapan santri senior. Ia membangun Tebuireng dengan biaya sendiri. Perkembangannya cukup menggembirakan, karena dalam waktu tiga bulan, santri yang belajar mencapai 28 orang. Pesantren Tebuireng hingga saat ini terkenal sebagai pesantren tingkat tinggi, karena untuk diterima di pesantren tersebut, seorang santri harus terlebih dahulu belajar ilmu-ilmu dasar di pesantren lainnya.

Keahlian Kiai Hasyim adalah dalam bidang al-Qur'an dan hadits; suatu ilmu yang baru diajarkan di pesantren-pesantren tradisional. Karena itu, Kiai Hasyim dipandang sebagai pembaru di kalangan ulama tradisional,[16] yang dibuktikan oleh penerimaannya atas usul pembaruan dari Kiai Maksum (menantunya) dalam bidang pengajaran untuk metode pendidikan di Tebuireng, namun tetap tidak menghilangkan metode pendidikan *halaqah* dan *sorogan* sebagai ciri khas pesantren. Sisi pembaruan lain adalah mengizinkan KH. Ilyas untuk mengajarkan bahasa Belanda di pesantrennya. Karena itulah Pesantren Tebuireng menjadi sentral pembentukan jaringan kiai se-Nusantara yang favorit. Pada 1942, pesantren ini telah meluluskan 20.000 kiai yang berpengaruh se-Nusantara.[17]

---

[15] Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama,* hlm. 19. Khuluq mengutip kejadian ini dari Imran Arifin. Lihat, Imran Arifin, *Kepemimpinan Kiai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng* (Malang: Khalimahshada Press, 1993), hlm. 75.

[16] Pembahasan secara khusus mengenai pembaruan oleh KH. Hasyim Asy'ari dapat dilihat pada penjelasan Kurzman. Lihat Kurzman, *Modernist Islam,* hlm. 365-367.

[17] Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama.* Ia mengutip pendapat Alkarnaf dalam, *Kiai Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia* (Jombang: Pondok Pesantren, 1950), hlm. 30.

Dalam bidang politik, Kiai Hasyim adalah ulama yang *non-kooperatif* terhadap penjajahan Belanda. Sikap tersebut telah menyulut kemarahan Belanda dengan membakar Pesantren Tebuireng pada 1913. Namun demikian, ia tetap teguh pada sikap *non-kooperatif*-nya. Beberapa alasan dapat dikemukakan atas sikap *non-kooperatif*-nya:

a. Kekalahan umat Islam menentang Belanda secara fisik menyebabkan para ulama melakukan perlawanan dengan cara mengembangkan diri dalam bidang pendidikan dan kebudayaan melalui penanaman semangat membebaskan diri dari penjajahan kepada para santrinya.

b. Sentimen keagamaan, bahwa kebencian terhadap Belanda bukan semata-mata karena Belanda adalah penjajah, melainkan juga kafir. Hal ini sejalan dengan semangat Pan-Islamisme yang digulirkan Jamaluddin Al-Afghani, yang menjadikan pesantren sebagai pusat kekuatan membangun perlawanan.

c. Kesadaran terhadap pemikiran strategis untuk mencari format baru melawan penjajah, dengan melakukan perlawanan komunal, yaitu menggunakan kaukus, perhimpunan, atau organisasi sebagai metode perlawanan baru terhadap Belanda.

Mengingat hal demikian, Kiai Hasyim selalu memberi kebebasan kepada para santrinya untuk terlibat aktif dalam pergerakan, sepanjang aktivitas mereka tidak menggangu dan melecehkan posisi ulama. Pandangannya tersebut didasarkan pada ketentuan fiqh madzhab Syafi'i, yaitu Syaikh Hasan Al-Hadrami, yang menulis *Bughyat al Mustarsyidin* (Keinginan orang-orang yang mendapat petunjuk). Menurut kitab ini, ada tiga jenis negara: *Darul Islam, Darul Harb,* dan *Darul Suluh*. Ciri *Darul Islam* adalah ditegakkannya syari'ah sebagai hukum negara; *Darul Harb* adalah negara yang membahayakan negara Islam, karena itu negara ini harus diperangi; dan *Darul Suluh* adalah tipe negara yang berada

di antara keduanya, yaitu ketika syari'ah—meskipun bukan hukum negara—dapat dilaksanakan oleh umat Islam secara bebas. Menurut Kiai Hasyim, *Darul Suluh* inilah yang harus dipertahankan oleh umat Islam karena memberi kewenangan kepada umat Islam untuk melaksanakan syari'atnya dengan leluasa. Menurutnya, Indonesia termasuk ke dalam jenis *Darul Suluh* dan negara damai meskipun (ketika) berada di bawah jajahan Belanda. "Dulu pernah diperintah oleh kerajaan Islam, sebagian besar penduduknya juga masih memeluk Islam, dan Islam juga tidak diganggu atau diserang."[18]

Pandangan liberal dan oportunis[19]ini bertentangan dengan doktrin politik tradisional NU, yang mengacu pada doktrin politik Sunni. Dalam doktrin politik Sunni, huru-hara politik (fitnah) dalam satu jam itu lebih buruk dari tirani satu abad.[20] Demikian juga berdasarkan pada keputusan Majelis Syuriah yang sering merujuk pada kitab kuning, secara teoretis sangat kaku, namun dalam pelaksanaannya bersifat fleksibel.[21]Kiai Hasyim tidak menyerang pendapat kaum modernis atau nasionalis selama mereka tidak melarang praktik keagamaan kaum tradisional. Bahkan ia memberi keleluasaan kepada beberapa muridnya, seperti KH. Abdul Wahab Chasbullah untuk mendirikan organisasi di luar keagamaan, seperti *Tashwirul Afkar* (Pengejewantahan Pemikiran), *Nahdhatul Wathon* (Kebangkitan Tanah air) pada 1916, juga terlibat dalam *Indonesishce Studieclub*, yang didirikan Dr. Sutomo. Aktivitas seperti ini mendorong Kiai Wahab untuk

---

[18] *Ibid.* Mengutip Abdurrahman Wahid dalam "Nahdhatul Ulama dan Pancasila", Kata Pengantar dalam Einar M. Situmpul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989), hlm. 10.

[19] *Ibid,* hlm. 85.

[20] *Ibid.* Mengutip Ibn Taimiyah, *Al Siyasah Al Shar'iyyah* (Beirut: Dar al Kutub al Arabiyah, 1386 H.), hlm. 139.

[21] *Ibid.*, hlm. 85.

mendirikan organisasi serupa bagi kalangan tradisionalis Muslim sebagai wadah untuk mempertahankan keyakinan mereka terhadap kritik kaum modern.

Pada waktu bersamaan, KH. Abdul Wahab bersama Kiai Abdul Ubaid, Kiai Thorir Badri, dan H. Abdul Halim Kedung mendirikan *Syubbanul Wathon* (Pemuda Tanah Air).[22] Meskipun Kiai Wahab berjasa besar, NU tidak mungkin berdiri tanpa izin dari "kiai sepuh" Kiai Hasyim. Kiai Hasyim Asy'ari perlu waktu cukup lama untuk meyakinkan diri tentang perlu tidaknya sebuah organisasi bagi ulama tradisional. Namun, melihat pengalaman di lapangan dengan kekalahan kaum tradisional melawan penjajah ataupun ketika berhadapan dengan kaum modernis dalam pertemuan Sarekat Islam dan setelah diyakinkan oleh Kiai Khalil, akhirnya ia menyetujui pendirian NU. Peran kharismatik Kiai Hasyim sangat dominan dalam pengembangan dan popularitas NU. Pada kenyataanya, Kiai Hasyim dipandang sebagai arsitek organisasi NU, karena ia menuliskan aturan-aturan dasar NU (*Qanun al-Asasi al-Nahdhat al-Ulama*), yang tetap dipakai sebagai ideologi NU. Oleh karena itu, pemikiran politik Kiai Hasyim, yang Sunni, menjadi dasar perilaku politik NU terhadap pemerintah. Jadi, sikap akomodatif atau oportunis yang ditunjukkannya sangat efektif untuk mempertahankan NU dan ulama tradisional dari tekanan pemerintah. Sikap keras dan lunak merupakan pilihan strategis, yang digunakan ketika tidak mampu berkonfrontasi secara terbuka dengan pemerintah. Oposisi terbuka baru dilakukan ketika kesempatan itu muncul menjelang pendudukan Jepang.[23]

Jepang sangat memahami sikap Kiai Hasyim. Untuk merangkul ulama tradisional, Jepang memberi kesempatan kepada ulama untuk bekerja di dalam birokrasi, walaupun hanya di

---

[22] *Ibid.*, hlm. 77.

[23] Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama*, hlm. 127.

Kementerian Agama dan latihan militer ringan. Kesempatan ini digunakan oleh Kiai Hasyim untuk terlibat langsung dalam perjuangan dengan menerima tawaran menjadi pimpinan di Kementerian Agama (syumubu), dibantu Kiai Wahid dan beberapa murid. Peran demikian memungkinkan dirinya untuk mendesak Jepang agar sesegera mungkin memerdekakan Indonesia.

Setelah Jepang merasa kalah, persiapan ke arah kemerdekaan pun dilakukan. Seluruh kekuatan dari kaum nasionalis dan tradisionalis saling membantu menyelenggarakan persiapan kemerdekaan, termasuk mempersiapkan landasan hukum oleh suatu badan yang disebut Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Untuk mewakili dirinya, Kiai Hasyim menunjuk Kiai Wahid Hasyim sebagai anggota PPKI bersama kaum nasionalis, seperti Soekarno, Hatta, Supomo, dan sebagainya.

Pada 7 Ramadlan 1366/25 Juli 1947 Kiai Hasyim wafat akibat serangan stroke setelah mendengar berita dari Jenderal Sudirman dan Bung Tomo, bahwa pasukan Belanda di bawah pimpinan Jenderal Spoor telah kembali ke Indonesia dan memenangi pertempuran di Singosari (Malang), yang memakan banyak korban dari pihak warga sipil.[24]

Narasi riwayat di atas sengaja diarahkan untuk membidik perilaku-perilaku politik Kiai Hasyim yang mampu membentuk *geneology of political behaviour* bagi keturunannya atau kelompoknya, terutama bagi mereka yang loyal (Lane, 1972).[25] Terdapat beberapa kultur politik yang diturunkan atau menurun kepada Kiai Wahid (putera) hingga Gus Dur (cucu), yaitu:

[24] *Ibid.*, hlm. 21.

[25] Tidak dapat dimungkiri bahwa hubungan anak dan ayah memberi dampak terhadap pandangan politik seseorang, khususnya dalam pembentukan dasar-dasar *political belief*. Interaksi dan pengalaman politik yang dirasakan sang ayah akan menular kepada sang anak, sebagai pengalaman yang akan membentuk persepsi si anak terhadap politik. Robert E Lane, *Political Man* (New York: The Free Press, 1972), hlm. 63-80.

1. Bagi Kiai Hasyim, komunitas pesantren di Jawa adalah ibarat keluarga besarnya, karena di antara mereka terdapat hubungan kekerabatan, baik hubungan darah maupun hubungan emosional antara guru-murid, sehingga komunitas ini harus diutamakan dan dilindungi. Kiai Hasyim sendiri dipandang sebagai "bapaknya ulama-ulama" Nusantara pasca-kolonial, karena selain posisi Tebuireng sebagai pusata pendidikan para ulama Nusantara,[26] Kiai Hasyim sendiri menikah dengan puteri dari tujuh kiai pesantren besar/terhormat di Jawa, dan anak-anaknya juga dinikahkan dengan kiai-kiai terhormat yang pengaruhnya tersebar hingga luar Jawa.

2. Meskipun pendiri NU adalah Kiai Wahab, anggota-anggota NU adalah para ulama yang berada di bawah pengaruh (kekerabatan maupun emosional) kharisma Kiai Hasyim, sehingga NU dipandang sebagai kaukus keluarga, yang akan diwariskan kepada lingkungannya sendiri. Ini yang menyebabkan mengapa Kiai Hasyim memilih jalan fleksibel ketika membawa NU berhadapan dengan penguasa, yaitu untuk menjaga agar NU tetap hidup, tidak dibekukan seperti halnya Sarekat Islam yang dibekukan oleh Belanda, dan MIAI oleh Jepang.

3. Sebagai pribadi yang bijak, Kiai Hasyim dikenal luas ilmunya, sehingga kemampuan ijtihadnya tidak diragukan. Sebagai murid dari guru-guru yang liberal dan luas pengetahuannya, seperti Syaikh Khatib Al-Minangkabawi dan Dagastani memungkinkan sekali bagi Kiai Hasyim untuk memilih rujukan (*istinbat*) terhadap hadits-hadits yang sesuai rasionalitas pikirannya. Terbukti ia tidak kaku dalam memilih aliran fiqh. Misalnya, ketika merespons pilihan politik terhadap penjajah,

---

[26] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdhatul Ulama* (Solo: Jatayu, 1984), hlm. 35. Zamakhsyari Dhofier, *KH. Hasyim Asy'ari Penggalang Islam Tradisional* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 17.

Kiai Hasyim menyandarkannya pada fiqh Sunni[27] model Al-Ghazali dan Al-Mawardi yang cenderung halus dibandingkan fiqh Syafi'i yang cenderung keras, seperti pandangan Syaikh Hasan Al-Hadrami.[28] Atas sikapnya ini, terkadang ia dipandang oportunis untuk membela kelangsungan kaukus, khususnya kelompok kiai.

4. Konstruksi kultural karena alur geneologis yang dimilikinya, baik pengetahuan[29] maupun hereditas[30] memungkinkan sekali untuk memposisikan dirinya sebagai ulama sempurna dan kharismatik. Dua elemen inilah yang memposisikan Kiai Hasyim dan keluarganya sulit untuk dikritik, karena tidak terdapat celah untuk "disalahkan", setidaknya dalam pandangan murid-muridnya.

Keempat interpretasi awal di atas, secara implisit sejalan dengan pendapat James Fox, yang dikutip oleh Khuluq (2000).[31]

> Jika kiai pandai masih dianggap sebagai wali, ada satu figur dalam sejarah Jawa yang dapat menjadi kandidat utama untuk peran wali. Ini adalah ulama besar, Hadratusy Syaikh Kiai Hasyim Asy'ari. Memiliki ilmu dan dipandang sebagai sumber berkah bagi mereka yang mengetahuinya, Hasyim Asy'ari selama hidupnya menjadi **pusat pertalian yang menghubungan para kiai utama seluruh Jawa**. Kiai Hasyim juga dianggap memiliki keistimewaan luar biasa. Menurut garis keturunannya, tidak saja ia berasal dari **garis keturunan ulama pandai, dia juga keturunan Prabu Brawijaya.**

---

[27] Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama*, hlm. 83.

[28] *Ibid.*, hlm. 84.

[29] *Ibid.*, hlm. 27.

[30] Incress (2000), hlm. 5, Mastuki (2003), hlm. 319.

[31] Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama*, hlm. 20. Ia mengutip James Fox dalam "Ziarah Visits to the Tomb of the Wali, The Founders of Islam on Java", dalam M. C. Ricklefs (ed.), *Islam in Indonesian Social Context* (Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1991), hlm. 30.

b. KH. Wahid Hasyim: Ulama Liberal (Juga)[32]

Tulisan mengenai perjalanan hidup Kiai Wahid telah ditulis oleh beberapa pengamat, seperti *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasyim* (Aboebakar, 1957), *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Zamakhsyari Dhofir, 1994), ulasan dalam *Biografi Gus Dur* (Greg Barton, 2002), dan Yudian Wahyudi (2006) yang secara khusus mengurai pemikiran politik Kiai Wahid. Dalam bagian ini, penulis mendasarkan uraian biografi Kiai Wahid pada konstruksi Lane (1972) yang menyoroti hubungan ayah-anak sebagai media transmisi dan internalisasi pengalaman-pengalaman politik seorang ayah kepada anaknya. Mengenai data, penulis merujuk pada Barton (2002), karena dipandang mampu mengungkap hubungan *antrophological politics* secara komprehensif ketimbang penulis lainnya.

Wahid Hasyim, putera Kiai Hasyim, dilahirkan pada 1 Juni 1914 di Tebuireng. Hingga usia 7 tahun, Kiai Wahid belajar agama kepada ayahnya. Kemudian berkelana ke pesantren di sekitar Tebuireng. Pada usia 17 tahun belajar ke Makah. Kemampuan intelektualnya serta ditunjang oleh kemampuannya berbahasa asing (Arab, Inggris, dan Belanda) memungkinkan Kiai Wahid mempelajari berbagai ilmu yang menggunakan bahasa pengantar dari bahasa-bahasa yang dikuasainya. Tahun 1934, ia kembali ke

[32] Frase "ulama liberal" merupakan hasil penyimpulan dari analisis Yudian Wahyudi (2006) dalam tulisannya, "Benarkah KH. Wahid Hasyim Hanya Seorang Tradisionalist?, dalam *Maqashid Syari'ah di dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta: Nawasea, 2006), hlm. 47-59. Menurut Yudian, Wahid Hasyim merupakan ulama yang memiliki pemikiran modern dan liberal. Indikasinya adalah ketika Wahid Hasyim memberikan pertimbangan terhadap kasus-kasus krusial dalam perpolitikan era 1945-an, termasuk pertimbangannya ketika terjadi "Lobby Hatta" menjelang penentuan rumusan Pancasila. Wahid Hasyim lebih mempertimbangkan hal-hal mendasar, seperti penghargaan atas citra kemanusiaan yang universal ketimbang memaksakan atribusi Islam secara formal, yang hanya menguntungkan sekelompok orang di dalam masyarakat Indonesia. Menurut Yudian, Wahid Hasyim telah menerapkan pertimbangan *maqasyid syari'ah* dalam pemikirannya.

Tanah Air dan mengabdi di pesantren ayahnya, Tebuireng. Ia juga kerap kali menemani ayahnya dalam pergerakan politik. Karier politik Kiai Wahid dimulai pada 1938, ketika mulai terlibat aktif dalam pergerakan politik bersama dengan kaum modernis. Sebagai upaya untuk meningkatkan posisi *bargaining* antara kaum modernis dan tradisionalis, Kiai Wahid mulai mencurahkan perhatiannya pada NU, organisasi yang perlu diberdayakan. Menurutnya, NU adalah organisasi orangtua, yang telah lambat merespons keadaan, seperti gerakan revolusioner. Mengingat NU memiliki potensi sebagai kelompok kepentingan, Kiai Wahid memutuskan untuk memberdayakan NU.[33]

Pada 1939, Kiai Wahid menikah dengan Sholehah (16), seorang perempuan yang berusia 11 tahun lebih muda dari Kiai Wahid. Ia adalah puteri Kiai Bisri Syansuri. Menurut Barton (2002), ketika mengambarkan sosok Sholehah di depan Kiai Wahid, ia adalah gadis yang selalu ingin tahu, mempunyai pikiran aktif, dan berkeinginan kuat. Bahkan Kiai Wahid sendiri mengajarinya belajar membaca huruf latin dan bahasa Melayu.[34] Setahun kemudian (4 Sya'ban 1361), anak pertama mereka lahir, yang diberi nama Abdurrahman ad-Dhakil, yang kemudian dikenal dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur).[35] Sebagai anak laki-laki pertama,

---

[33] Barton, *Biografi Gusdur* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 32.

[34] Keterangan Barton diragukan oleh Fealy. Menurut Fealy, ada kejanggalan jika Sholehah, puteri KH. Bisri Sansuri, seorang santriwati yang cerdas, tidak paham bahasa Melayu dan huruf latin. Namun, jika melihat rujukan Barton, yang menyatakan informasi tersebut berasal dari Gus Dur, maka muncul suatu kecurigaan, jika Gus Dur melakukan penjelasan yang tidak benar tentang ibunya, bahkan cenderung memposisikan garis keluarga Hasyim sebagai keluarga super. Lihat penjelasan Gus Dur yang dikutip Barton ketika menjelaskan kakeknya, Hasyim Asy'ari. Hasil wawancara dengan Greg Fealy di ANU, Canberra, pada 12 Januari 2006.

[35] Kata "ad-Dhakil" diberikan Kiai Wahid untuk mengenang jasa seorang pahlawan Islam pada masa Dinasti Umayah, di Spanyol. Dalam bahasa Arab "ad-Dhakil" berarti Sang Penakluk. Tentunya, Kiai Wahid memiliki alasan atau *tafa'ulan* mengapa kata 'ad-Dhakil" diberikan untuk anak pertamanya.

Gus Dur diharapkan menjadi penerus dan pewaris budaya keluarga Hasyim Asy'ari, menjadi penakluk seperti halnya Sultan Abdurrahman ad-Dakhil (Abdurrahman I) yang pernah berkuasa selama 32 tahun di Dinasti Umayah, Spanyol (756-788 M). Hitti (1950) menjelaskan:[36]

> The main task of Abd al Rahman Al-Dakhi's successors continued to be the pacification of the land and the solution of the knotty problems arising from the dual character of the population as Christian and Moslems and from jealousies between old Arab Moslems and newly converted Spanish Moslems.

Satu tahun berikutnya, Sholehah melahirkan 'Aisyah, kemudian pada 1942 lahir Sholahuddin Wahid. Pada 1942 merupakan tahun perubahan dalam tata pemerintahan Indonesia, karena pada tahun itu Jepang menjadi penguasa Indonesia. Jepang telah menguasai Hindia-Belanda dan menahan orang-orang Eropa sebagai tawanan *interknit*. Jepang menginginkan Indonesia tunduk pada kekuasaanya dan melayani kepentingannya. Mereka menangkap para aktivis, termasuk Kiai Hasyim. Gus Dur ingat betul ketika Kiai Hasyim menolak membungkuk (hormat) ke arah matahari terbit, sebagai penghormatan kepada Kaisar Jepang. Ia dipukul hingga mengakibatkan lengan kanannya tidak lagi dapat dipergunakan (lumpuh).[37] Setelah melihat potensi

---

[36] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, edisi X (London: Macmillan, London, 1950), hlm. 509, dikutip oleh Incress, *Beyond The Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), hlm. 26 (catatan kaki nomor 2).

[37] Keterangan ini dikutip oleh Greg Barton yang bersumber dari keterangan Gus Dur sendiri. Lihat Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 35-40. Barton sendiri menganggap keterangan ini masih kontroversial ketimbang keterangan yang diberikan Greg Fealy, yang menganggap peristiwa ini tidak mungkin diberlakukan kepada seorang kiai dan pimpinan NU setingkat KH. Hasyim Asy'ari. Karena itu, Barton juga mencurigai kemungkinan Gus Dur memoles kenangannya terhadap sang kakek. Perdebatan sumber ini dapat dilihat pada catatan kaki no. 13, hlm. 487 buku Barton. Penulis sependapat dengan keterangan Fealy dan kecurigaan

politik yang dimiliki Kiai Hasyim, Jepang mulai menggunakan politik akomodatif terhadap para ulama tradisional agar mudah memonitor dan memberdayakan mereka untuk kepentingan Jepang. Maka, Jepang membuka Jawatan *Shumubu* atau Kantor Urusan Agama dan meminta Kiai Hasyim sebagai kepala. Namun, Kiai Hasyim menolak jabatan tersebut secara halus karena faktor usia dan keberadaannya lebih dibutuhkan di Jombang. Sebagai penggantinya, Kiai Hasyim menunjuk puteranya, Kiai Wahid, yang saat itu telah menjabat sebagai ketua di MIAI dan terlibat dalam penyusunan *Hizbullah*, sayap militer MIAI. Jepang menerima usulan Kiai Hasyim.

Pada 1944, Kiai Wahid bersama Gus Dur, yang saat itu berusia 4 tahun, pindah ke Jakarta dan tinggal di Menteng, Jakarta Pusat—daerah yang dipandang strategis oleh penguasa, politikus, dan profesional, karena merupakan pusat kegiatan dan isu perjuangan Indonesia. Selama tinggal di Menteng, mereka bisa bertemu dengan berbagai tokoh pergerakan, seperti M. Hatta, ketika melaksanakan shalat di Masjid Matraman.

Kedekatan dengan tokoh pergerakan ini semakin erat ketika pada 1943 MIAI dibekukan oleh Jepang dan menggantinya dengan Majelis Muslimin Indonesia (Masyumi). Jepang menginginkan Kiai Hasyim bertindak sebagai ketuanya kembali, namun ia kembali menyerahkan posisi tersebut kepada Kiai Wahid. Di dalam badan inilah, Kiai Wahid semakin aktif bertemu dan berdiskusi dengan Hatta, Soekarno, dan pimpinan pergerakan lainnya, termasuk dengan seorang tokoh yang oleh Gus Dur biasa dipanggil Pak Husen, yang tak lain adalah Tan Malaka.

Barton, karena pada saat itu Gus Dur masih berusia 2 tahun, jadi upaya mengingat peristiwa itu sangat sulit dilakukan oleh seorang yang berusia sangat muda (kanak-kanak). Namun, Gus Dur mendapat cerita "heroik" tersebut ketika ia sudah besar.

Setelah Jepang menyerah pada 1945, Kiai dan Wahid dan Gus Dur kembali ke Jombang. Selama masa revolusi fisik berlangsung, Gus Dur hidup tenteram di lingkungan Pesantren, Tambak Beras, Jombang, bersama ibu dan adik-adiknya, sedangkan Kiai Wahid lebih banyak bersembunyi dan disibukkan oleh aktivitasnya sebagai penasihat Jenderal Sudirman. Barton menyebutkan bahwa peristiwa tersebut sangat dikenang oleh Gus Dur, karena pada saat itu ia diminta merawat luka-luka kecil yang dialami ayahnya. Gus Dur muda diperintahkan untuk memasak larutan yang terbuat dari kulit katak dan kemudian mengoleskannya pada luka-luka ayahnya itu. Ketika pagi datang, sang ayah sudah pergi lagi.

Kehidupan selama di pesantren bersama kakeknya sangat menyenangkan bagi Gus Dur, meskipun pada saat itu revolusi fisik sedang berkecemuk. Kiai Hasyim tidak mempedulikan ancaman penjajah terhadap kiai-kiai nasionalis seperti dirinya. Ia tetap tinggal di Tebuireng hingga meninggal pada Juli 1947, ketika Gus Dur berusia 7 tahun.

Pada 1948, bersamaan dengan lahirnya Chodijah, perjanjian damai ditandatangani oleh Belanda. Kai Wahid pun kembali berkumpul dengan keluarganya, namun karena ia terlibat dalam berbagai kegiatan pemerintahan, maka pada Desember 1949 Kiai Wahid dan keluarganya kembali lagi ke Jakarta.

Tahun pertama tinggal di Jakarta, Kiai Wahid dan Gus Dur tinggal di Hotel Des Indes Menteng. Kiai Wahid selalu mengantar Gus Dur ke sekolah di SD KRIS, Jakarta Pusat, dan menemani Gus Dur bermain sepak bola. Meski demikian, Kiai Wahid tetap menjaga jarak dengan anaknya tersebut. Ia cukup sabar merawat Gus Dur, yang saat itu tumbuh menjadi anak yang subur, tidak bisa ditekan, dan sering menunjukkan kenakalannya. Kadang-kadang, menurut saudaranya, Gus Dur pernah diikat pada tiang bendera sebagai hukuman atas lelucon dan sikapnya yang kurang sopan. Selama di

Jakarta, Gus Dur sering bertemu dengan tokoh-tokoh pergerakan, termasuk dari kalangan mahasiswa, dan kenalan ayahnya yang bernama William Iskandar Bueller, seorang warga negara Jerman. Di rumah Bueller-lah, Gus Dur dekat dengan budaya Eropa, terutama musik klasik dan bahasa Belanda. Musik pertama yang membuatnya tertarik, adalah musik karya Beethoven, *Symphony No. 9* dan *D Minor Op.125*, yang ia dengar dari gramafon Bueller.

Rumah di Matraman (sekarang berada di Jl. Taman Amir Hamzah No. 8, Matraman, Jakarta Timur, dan ditempati sekretariat the Wahid Institute, LSM yang bertujuan untuk mengembangkan pemikiran dan ide-ide Gus Dur) merupakan rumah yang sangat dikenang oleh keluarga Gus Dur, karena di rumah itulah mereka bertemu dengan banyak orang dari berbagai bahasa. Mereka adalah teman dan sahabat Kiai Wahid. Selain itu, mereka juga bisa membaca berbagai buku, majalah, dan surat kabar yang diterbitkan oleh kalangan non-muslim. Anak-anak Kiai Wahid diberi keleluasaan untuk membaca apa saja yang disenangi, kemudian mendiskusikan topik-topik yang dianggap penting. Kebiasaan ini ditanamkan oleh Kiai Wahid untuk memperluas cakrawala pemikiran anak-anaknya.

Tahun 1951 merupakan tahun kejatuhan karier Kiai Wahid di pemerintahan. Sebagai Menteri Agama, ia bertanggung jawab untuk mengorganisir perjalanan hají, namun pada tahun tersebut terjadi kesalahan (administratif) dalam pengaturan perjalanan haji, sehingga ribuan calon jemaah haji gagal berangkat. Kondisi ini menyulut mosi tidak percaya terhadap Kiai Wahid. Pada 1952, Kiai Wahid mengundurkan diri dari kabinet. Setelah 1952, kehidupan Kiai Wahid diabadikan untuk mengembangkan NU.

Pada 19 April 1953, ketika berusia 39 tahun, Kiai Wahid mengalami kecelakaan yang merenggut jiwanya. Saat itu, Kiai Wahid akan menghadiri pertemuan NU di Sumedang, bersama Argo

Sucipto, Gus Dur, dan seorang sopir, menggunakan mobil (Chevrolet). Kiai Wahid dan Argo Sucipto duduk di belakang, sementara Gus Dur bersama sopir di depan. Ketika memasuki kota Cimahi menuju Bandung, hujan turun lebat. Mobil dipacu dengan cepat, namun karena licin terjadi slip hingga kendaraan tidak dapat dikendalikan. Bagian belakang menabrak sebuah truk yang sedang berhenti. Tabrakan tersebut sangat keras hingga Kiai Wahid dan Argo Sutjipto terlempar ke luar, sementara Gus Dur dan si sopir tidak terluka. Kecelakaan ini terjadi pada pukul 01.00 siang, tetapi mobil ambulan dari Bandung tiba pukul 04.00. Gus Dur keluar dengan cara merangkak, dan menemukan ayahnya dan Argo Sutjipto sedang terluka berat di kepala dan tidak sadarkan diri. Pukul 10.30, Kiai Wahid meninggal dunia di RS. Hasan Sadikin Bandung, disusul Argo Sutjipto beberapa jam kemudian. Dalam usianya yang baru 12 tahun, Gus Dur tetap tegar menemani ayahnya selama tergolek tak sadarkan diri ketika menunggu ambulan hingga ke rumah sakit.

Peristiwa ini semakin menyadarkan Gus Dur bahwa ayahnya adalah orang terpandang dan berpengaruh di Indonesia. Ketika pulang bersama jenasah ayahnya, Gus Dur sadar betapa besar rasa hormat dan cinta rakyat kepada ayahnya. Ia tercekam ketika menyaksikan demikian banyak orang berbaris di tepi jalan untuk memberikan penghormatan terakhir kepada ayahnya. Di setiap jalan dan kota yang dilalui, orang-orang ikut berduka cita. Barton menjelaskan bahwa peristiwa ini membuat Gus Dur tersadar betapa ayahnya sangat berpengaruh di mata rakyat. Ia pun berusaha memecahkan persoalan sambil berpikir "apa yang mungkin dapat dilakukan oleh seorang manusia sehingga rakyat sangat mencintainya.[38]" Di sisi lain, wafatnya sang ayah menjadi pukulan yang hebat bagi kepribadian Gus Dur. Hingga beberapa tahun

[38] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 44.

lamanya, Gus Dur mengalami depresi, karena ia kehilangan sosok yang disayangi dan dikaguminya.[39]

Wafatnya Kiai Wahid menjadikan Sholehah berperan sebagai *single parent* bagi anak-anaknya. Meskipun masih berusia 29 tahun dan tidak berpendidikan tinggi, ia bertekad untuk terus berjuang bagi anak-anaknya. Ia adalah sosok perempuan yang selama 14 tahun menjadi teman sehidup-semati dari seorang tokoh Indonesia, yang mampu mengubah keadaan perempuan desa menjadi perempuan gemar membaca dan tahu perkembangan politik. Ia menjadi rekan aktif suaminya, serta memainkan peranan tertentu di tubuh NU. Setelah suaminya wafat, pengaruhnya di NU semakin besar dan penting.[40] Ia mampu menciptakan situasi rumah menjadi gemar membaca. Keadaan ini turut membentuk Gus Dur menjadi seorang kutu buku. Ia jarang pergi keluar tanpa membaca buku.

Sebagai istri seorang tokoh dari keluarga kiai besar, Sholehah memahami benar kehendak keluarga besar Kiai Hasyim, menjadikan Abdurrahaman ad-Dhakil belajar di pesantren kemudian ke Timur Tengah untuk meneruskan jejak ayah dan kakeknya. Barton menilai sikap ini sangat beralasan, karena Gus Dur adalah anak laki-laki pertama dari seorang kiai NU, yang kelak diharapkan menggantikan posisi sang ayah untuk memimpin pesantren Tambak Beras, Jombang, menjadi cendekiawan agama, dan pemimpin rakyat. Harapan ini tidak kepada Sholahuddin Wahid atau Umar yang dibebaskan memilih pendidikan yang

---

[39] *Ibid.*, hlm. 47.

[40] Fealy menjelaskan kekuatan peran Sholehah di NU. Seperti seorang ibu suri di sebuah kerajaan, ia berada di belakang layar, namun begitu kuat mempengaruhi keputusan-keputusan NU, termasuk ketika ia berusaha memasukkan Gus Dur ke dalam struktur NU. Kekuatan Sholehah tidak hanya dirasakan oleh komunitas NU saat itu, tapi juga oleh anak-anaknya. Wawancara pada 12 Januari 2006 di ANU Canberra.

disukai mereka.[41] Awalnya, Gus Dur bercita-cita menjadi tentara, tetapi kandas karena pada usia 14 tahun ia sudah memakai kaca mata minus, akibat banyak membaca. Kandas dengan cita-cita awalnya, justru membuat Gus Dur menjadi seorang buku, pecandu bola, main catur, serta nonton musik dan film.[42]

Di antara pemikiran keagamaan Kiai Wahid yang berpengaruh terhadap pemikiran politik Gus Dur, adalah:

1. Menolak fanatisme (*ta'asshub*), karena fanatisme oleh Wahid Hasyim dianggap sebagai kepercayaan yang membabi buta terhadap suatu ajaran, dan menolak segala pendapat lain dari yang dianutnya. Umat Islam zaman dulu tidak mengenal *ta'asshub*; Islam adalah demoktratis, tidak menolak perbedaan pendapat. Tidak ada buku yang demokratis selain al-Qur'an. Timbulnya kata fanatisme dalam Islam dikembangkan oleh Barat setelah mereka merasa tidak dapat menembus keteguhan pendirian umat Islam dengan *hujjah*, lalu mencari cara untuk menuduh Islam sebagai fanatik,[43] dalam pengertian *stereotyping*.
2. Mengedepankan rasionalistas dan kebersamaan atau nasionalisme. Seperti pendapatnya terhadap masalah kebangsaan di Indonesia.

> Jadi oleh karena itu mari kita kembali kepada jiwa kita masing-masing, menggunakan logika kita dengan suatu pengertian yang pasti, bahwa kita ini sebagai suatu bangsa, walaupun agama apa juga, kita tetap sebagai suatu bangsa, walaupun ada perbedaan anggapan atau kepercayaan serta paham atau cara pandang

[41] Fealy, *Tradisionalisme Radikal*, hlm. 45.

[42] Ahmad Fachruddin, *Gus Dur dari Pesantren ke Istana Negara* (Yogyakarta: GAS, 1999), hlm. xix.

[43] Wahid Hasyim, "Fanatisme dan Fanatisme" dalam *Gempita*, Tahun I, No. 1, 15 Maret 1953. Tulisan ini juga ada dalam Wahid Hasyim, *Mengapa Memilih NU* (Jakarta: Inti Sarana, 1985), hlm. 43.

hidup, tetapi sebagai bangsa kita hendaknya tidak boleh dipisah-pisahkan oleh macam-macam perbedaan paham, perbedaan cara memandang, dan perbedaan kepercayaan.[44]

3. NU menurut oleh Kiai Wahid sebagai kelompok kepentingan seperti partai politik, bukan sekadar tempat berkumpulnya para kiai. Baginya, NU memiliki potensi politik yang luar biasa, terutama dalam hal menjalin hubungan antardaerah dan membangun kekuatan mentalitasnya. Meskipun demikian, ia sadar bahwa NU merupakan perkumpulan orangtua yang geraknya lambat, tidak terasa, dan tidak revolusioner.[45]

4. Egalitar, yaitu mengedepankan sikap akomodatif ketika memperlakukan perbedaan di kalangan rakyat Indonesia. Kiai Wahid menyadari bahwa sikap dasar dari semua agama adalah mengajarkan *tasamuh* atau toleransi. Pancasila dipandang

---

[44] Wahid Hasyim "Islam antara Materialisme dan Mistik", dalam *Ibid.*, hlm. 52.

[45] Pendapat ini dapat ditemukan dalam pidatonya di hadapan pemuda-pemuda Gerakan Pendidikan Politik Muslim Indonesia di Indramayu beberapa bulan sebelum ia wafat. Naskah pidato itu diterbitkan ulang dalam majalah *Gema Muslimin*, Tahun 1/November 1953, dengan judul "Mengapa Saya Memilih Nahdhatul Ulama". Juga dimuat dalam Wahid Hasyim, *Mengapa Memilih NU*, hlm. 101-104 dan dalam Aboebakar, *Riwayat Hidup KHA. Wahid Hasyim* (Jakarta: Panitia Peringatan KHA. Wahid Hasyim, 1957), hlm. 739-741. Seperti diungkapkannya, pilihan menjadi anggota NU bukan karena keharusan dari orangtua, melainkan keinginannya sendiri setelah selama empat tahun membanding-bandingkan dengan berbagai perhimpunan dan partai. Tampaknya, Wahid Hasyim memandang bahwa organisasi NU, meskipun didirikan oleh Hasyim Asy'ari, ayahnya, NU milik masyarakat, sama halnya dengan Muhammadiyah, Persis, SI, PNI, dan lainnya. Bagi Wahid Hasyim, NU memiliki kesamaan dengan partai politik sehingga ia mengembangkan NU. Berbeda dengan konsep yang ditegaskan Hasyim Asy'ari—bahwa NU adalah organisasi kemasyarakatan untuk mengembangkan budaya melalui pendidikan—NU dapat dikembangkan dengan advokasi politik. Hal tersebut terbukti dalam sejarah NU di bawah kepemimpinan Wahid Hasyim dan teman seangkatannya yang mengalami metamorfosis dari kelompok non-kepentingan (NU sebagai organisasi keagamaan periode 1926-1952) menjadi kelompok kepentingan (NU sebagai partai politik periode 1952-1972) dan menjadi kelompok potensial (NU organisasi politik non-partisan periode 1972-sekarang). Mengenai perjalanan metamorfosis tersebut. Lihat Laode Ida, *Anatomi Konflik: NU, Elite Islam, dan Negara* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hlm. 10.

sebagai bentuk sikap *tasamuh* dari agama-agama besar di Indonesia, namun juga mengakomodasi aspirasi dari sebagian rakyat Indonesia yang ingin menegakkan agamanya sesuai dengan syari'atnya:

> Di Indonesia, berlainan dari negara-negara lainnya, sebagian besar dari rakyatnya keras sekali keinginannya akan menghidupkan syari'at agamanya, walaupun mereka belum tahu dengan sempurna cara bagaimana akan menghidupkannya. Hal itu ternyata dengan tercantumnya Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai salah satu dasar Pancasila kita. Sebaliknya dasar demokrasi (kedaulatan rakyat) yang juga diterima sebagai salah satu dasar Pancasila memberikan pegangan pada bangsa kita untuk memelihara kebebasan dan kemerdekaan, baik secara umum maupun secara khusus bagi suatu golongan terhadap golongan yang lainnya. Pertemuan dua prinsip tadi, ketuhanan dan kedaulatan rakyat, mengakibatkan kompromi sebagai yang kita dapatkan sekarang. Keinginan kaum muslim sebagai golongan terbesar dari bangsa kita akan menghidupkan syari'at agamanya diberi jalan dan saluran yang baik. Tetapi dari lain pihak dipertahankan prinsip demokrasi, agar keinginan tadi tidak mendesak pada golongan lain dan merugikannya. Kalau di sini diterangkan tentang adanya kompromi dengan demokrasi, tidaklah itu berarti bahwa jikalau tidak ada kompromi tadi tentu akan timbul hal-hal yang mendesak dan merugikan golongan bersemangat agama yang kecil jumlahnya.[46]

[46] Wahid Hasyim menjelaskan pandangannya tersebut dalam pidato konferensi antara Kementerian Agama dan Pengurus Besar Organisasi Islam non-Politik di Jakarta pada 4-6 November 1951, dengan judul "Tugas Pemerintah terhadap Agama", dalam *Ibid.*, hlm. 145-150. Sebagai pelaku sejarah yang memutuskan rumusan dasar negara RI dalam sidang PPKI 14 Agustus 1945, penjelasan Wahid Hasyim menjadi argumen pihak Islam moderat ketika menerima penghapusan 7 kalimat dari butir I Piagam Jakarta yang ditetapkan pada 22 Juni 1945 untuk dijadikan rumusan dasar negara Indonesia. Piagam Jakarta ditandatangani oleh 9 orang, yakni Soekarno (PNI), Hatta (PNI), A.A. Maramis (Protestan), Abikoesoemo Tjokrosujuso (PSII), Abdul Kahar Muzakir, (Masyumi), H. Agus Salim (PSII), Achmad Subarjo (Masyumi), Moh. Yamin, dan Wahid Hasyim (Masyumi/NU). Meski demikian, Ki Bagus Hadikusumo dan Sayuti Melik, meminta kelompok Islam untuk menolak penghapusan 7 kalimat tersebut. Menjelang penetapan Pancasila sebagai dasar negara pada 18 Agustus 1945, pagi harinya terjadi lobi di

Keempat watak inilah yang diterima oleh Gus Dur dari perilaku dan pemikiran politik ayahnya, dan berpengaruh kuat terhadap pembentukan karakter pemikiran politik Gus Dur, karena:

---

antara kelompok Islam yang dipimpin Hatta. Mereka yang hadir antara lain Wahid Hasyim, Sayuti Melik, dan Ki Bagus Hadikusumo. Setelah melalui dialog yang cukup panjang, akhirnya disepakati untuk menghapus 7 kalimat tersebut. Peristiwa ini dicatat oleh Boland. Lihat B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Bandung: The Hague Martinus Nijhoff, 1982), hlm. 34-35, juga dalam Mohammad Hatta, *Memoir* (Jakarta: Tinta Mas, 1979), hlm. 458-450, Deliar Noer, *Muhammad Hatta, Biografi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 254-255. Deliar Noer menjelaskan kontroversi hadir-tidaknya Wahid Hasyim dalam "Lobby Hatta" tersebut. Ada dua sumber yang menyatakan Wahid Hasyim tidak hadir dalam peristiwa tersebut. Lihat, Prawoto Mangkusasmito, *Pertumbuhan Historis Rumus Dasar Negara dan Sebuah Proyeksi* (Jakarta: Hudaya, 1970), hlm. 38-39, Endang Saifudin Anshari, *The Jakarta Charter 1945: The Struggle for an Islamic Constitutions* (Kuala Lumpus: ABIM, 1978), hlm. 33. Noer lebih sepakat dengan pendapat Hatta yang menyatakan Wahid Hasyim hadir dalam pertemuan tersebut. Keyakinan Deliar juga diperkuat oleh Muhammad Yamin. Lihat, Muhammad Yamin, *Naskah Undang-Undang Dasar 1945 I* (Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959), hlm. 399. Yamin mencatat nama Wahid Hasyim dalam pertemuan tersebut. Sementara itu, menurut Hatta (1979) dan Noer (1990), nama Sayuti Melik seperti yang dikutip Boland (1982) tidak disebut sebagai orang yang diundang Hatta dalam pertemuan di rumahnya, tetapi nama Kasman Singodimedjo dan Teuku Muhammad Hassan (Sumatra) disebut Hatta sebagai orang yang hadir. Kembali pada penjelasan Wahid Hasyim, tampak sekali argumen penerimaannya terhadap Pancasila, yaitu sangat egaliter, meskipun ia menjadi wakil kelompok Islam bersama Ki Bagus Hadikusomo dan Kasman Singodimedjo. Memang, Wahid Hasyim dalam sidang BPUPKI mengusulkan Islam menjadi agama negara, dan presiden serta wakilnya harus beragama Islam. Namun, bukan berarti konsep tersebut menjadikan Indonesia sebagai negara Islam, karena dasar negara Indonesia adalah Pancasila (bukan Islam). Hal tersebut semata-mata untuk mengakomodir aspirasi sebagian besar rakyat Indonesia, yang beragama Islam. Pandangan dasar ini berbeda dengan Ki Bagus Hadikoesoemo, yang menekankan pentingnya gagasan negara Islam. Pleido Wahid Hasyim terhadap sejarah diungkapkan dalam naskah pidatonya. Penjelasan serupa disampaikan juga oleh Sholahudin Wahid. Lihat, Sholahuddin Wahid, "Wahid Hasyim, Pancasila, dan Islam", dalam Imam Anshari Saleh, *Abdurraham Wahid, Islam, Negara, dan Demokrasi* (Jakarta: Erlangga, 1999), hlm. 112-121. Sholahuddin mengutip pendapat Wahid Hasyim berdasarkan risalah PPKI dalam rapat Panitia Perancang UUD 1945, tanggal 13 Juli 1945. Peran Wahid Hasyim dan Kasman Singodimedjo untuk melunakkan Ki Bagus dicatat oleh Noer. Lihat, Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Grafiti Press, 1987), hlm. 43 dan juga dalam *Hidup itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 129-130. Bandingkan dengan Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 91.

1. Anak sulung laki-laki dari seorang kiai merupakan harapan bagi Kiai Wahid untuk meneruskan cita-cita keluarganya. Selama 12 tahun, Gus Dur mendapat pendidikan tentang kehidupan dari ayahnya secara langsung. Meskipun ayahnya seorang kiai, Gus Dur merasakan kehidupan yang liberal dari ayahya, baik dalam bertindak maupun berpikir.

2. Pendidikan politik dari ayahnya bersifat natural, yaitu dengan cara mempertemukannya dengan berbagai tokoh pergerakan, baik yang Islam, nasionalis maupun komunis. Melalui perbincangan dengan mereka, Gus Dur dapat merekam berbagai kegelisahan politik yang sedang mereka perjuangkan. Pertemuan-pertemuan yang dilakukan di Menteng menjadi pusat peredaran isu-isu politik di Indonesia. Keadaan ini menjadi sebab mengapa rumah mereka di Menteng memiliki arti penting bagi keluarga mereka. Selain itu, mereka sadar bahwa rumah tersebut merupakan media rekonsilliasi antartokoh beda aliran untuk bertemu, berbincang, dan berembuk. Ini tidak lepas dari figur ayahnya yang mampu menjadi perekat dari berbagai golongan dan pihak.

3. Peranan Kiai Wahid sebagai tokoh pergerakan nasional telah membentuk pemikiran yang progresif, yang selalu ingin mengadakan perubahan dan tidak bergantung pada tradisi, tetapi mengandalkan pekerjaan serta rasional dalam pemikiran. Pergaulan politiknya semakin mematangkan sikap ini, meskipun ia berperan dalam organisasi Islam yang keras (Masyumi) serta bertemu dengan orang-orang keras juga, seperti Natsir, Kartosoewirjo, dan Ki Bagus Hadikoesoemo. Namun, semua itu tidak menyebabkan dirinya kaku dalam memahami agama. Kemampuan mengambil jarak antara agama sebagai ideologi dan sebagai keyakinan, membuat Kiai Wahid lebih mengedepankan cara-cara rasional, progresif, dan egaliter.

Tamat SD, Gus Dur melanjutkan ke SMEP (Sekolah Menengah Ekonomi Pertama) di Tanah Abang. Setahun berikutnya, Dus Dur pindah ke SMEP Gowongan Yogyakarta. Ibunya berharap, kepindahannya ke Yogyakarta, selain untuk kepentingan bisa lepas dari lingkungan lama di Jakarta, juga kembali pada latar belakangnya sebagai anak kiai, yaitu hidup di pesantren.

Sholehah punya alasan kuat untuk mengembalikan Gus Dur ke pesantren, yaitu menurunnya sendi-sendi keagamaan yang diwariskan oleh sang ayah pada diri anak-anaknya. Ibu Sholehah berharap kelak putera sulungnya bisa menggantikan posisi ayahnya sebagai ketua NU. Menurut Sholehah, NU ibarat sebuah "ormas keluarga"[47] karena ia didirikan oleh Kiai Hasyim, kakek Gus Dur, dan dibesarkan oleh Kiai Wahid, ayahnya. Menurut Barton,[48] alasan dasar mengapa Gus Dur kecil tidak langsung disekolahkan di pesantren, semata-mata karena pertimbangan dari Kiai Wahid untuk mendidik anak-anaknya menjadi generasi muda yang komprehensif dalam bidang ilmu pengetahuan. Karena itu, mereka disekolahkan ke sekolah-sekolah umum. Khusus bagi Gus Dur, tampaknya karena usianya masih relatif muda untuk memasuki dunia pesantren dan faktor kecerdasannya, maka Kiai Wahid dan Sholehah sepakat untuk memasukkan Gus Dur ke pesantren pada usia yang lebih dewasa.

Pada 1954, Gus Dur tinggal di rumah KH. Junaidi, teman ayahnya di Yogyakarta. Dia adalah salah seorang pimpinan puncak Muhammadiyah. Bagi Barton, tinggalnya putera pimpinan NU di rumah pimpinan Muhammadiyah merupakan hal yang luar biasa, karena secara organisasi NU dan Muhammadiyah pernah terlibat

[47] Incress, *Beyond the Symbols*, hlm. 8.

[48] Wawancara dengan Greg Barton pada 13 Desember 2005 di Deakin Unversity, Geelong, Australia. Lebih jauh Barton menjelaskan besarnya peran Sholehah dalam mengarahkan pendidikan Gus Dur setelah Wahid Hasyim meninggal, termasuk "menarik" Gus Dur ke dalam komunitas NU.

konflik politik. Sejak 1943, NU dan Muhammadiyah menggabungkan diri dalam Masyumi. Namun, pada 1952, NU keluar dari Masyumi, karena dipicu, antara lain, oleh antipati Muhammadiyah terhadap NU. Anggota NU merasa bahwa kaum modernis di tubuh Muhammadiyah memandang rendah mereka sebagai "orang-orang tolol dari desa yang kasar".[49] Tapi, hubungan politik itu tidak mengganggu persahabatan Kiai Wahid secara pribadi dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah.

Selain di SMEP Gowongan, Gus Dur juga *nyantri* di Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, di bawah asuhan KH. Ali Maksum (lahir pada 1915).[50] KH. Ali Maksum adalah kiai egaliter.[51] Ia tidak memberi *previlage* tertentu kepada murid-muridnya, meskipun mereka adalah anak-anak kiai terkenal, seperti Gus Dur, putera Kiai Wahid, juga Abdul Qadir, Mufid Mas'ud, Nawawi Abdul Aziz, Dalhar, Zainal Abidin, Ahmad, dan Warson, (putera dan cucu Kiai Munawwir, pendiri Pesantren Al-Munawwir).[52] Pelajaran kitab (kuning) yang dipelajari harus benar-benar dikuasai. Jika tidak, Kiai Ali Maksum tidak segan-segan menghukum dengan cara mengikat ke kursi atau meja.

Selama di pesantren, kemampuan Gus Dur dalam bidang bahasa Arab, Inggris, dan Belanda semakin berkembang.

---

[49] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 48.

[50] Kiai Ali Maksum adalah putera Kiai Maksum, pendiri Pesantren Al-Hidayat, Rembang. Dia merupakan tokoh besar dalam sejarah NU. Ia juga turut mendirikan NU bersama Kiai Hasyim, Kiai Wahab, dan Kiai Bisri Syansuri. Dalam pendidikan, Kiai Maksum pernah belajar di Pesantren Sarang (Rembang), Jamsaren (Solo), Kiai Khalil (Bangkalan). Oleh Kiai Maksum, Ali dinikahkan dengan Rr. Hasyimah, puteri Kiai Munawwir, pengasuh Pesantren Al-Munawwir. Pesantren ini sendiri didirikan pada 1910 di Krapyak, Bantul, dan mengkhususkan diri dalam kajian al-Qur'an dan qira'at.

[51] Istilah ini diberikan Barton (2002) untuk memposisikan sikap KH. Ali Maksum sebagai pendidik yang tidak mau melanggar aturan. Keterangan menganai pribadi KH. Ali Maksum, lihat Ma'shum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 331-347.

[52] *Ibid.*, hlm. 331.

Yogyakarta sendiri memberikan kondisi yang kondusif terhadap perkembangan intelektual Gus Dur, karena menjelang 1950-an, Yogyakarta berkembang sebagai kota pendidikan, sehingga Gus Dur dengan leluasa menemukan berbagai buku yang diinginkannya dari segala jenis toko buku yang ada.

Waktu di SMEP, Gus Dur bertemu dengan seorang guru bahasa Inggris, Rufi'ah, yang berjasa meningkatkan kemampuan Gus Dur dalam bidang bahasa. Karena kemampuan bahasanya meningkat pesat, Rufi'ah sering meminjamkan buku-buku kepadanya. Di antara buku yang dipinjamkannya adalah *Das Kapital* (Karl Marx) *Thalles* (buku filsafat karya Plato), novel-novel William Faulkner, dan *Romantisme Revolusioner* (Vladimir Ilych Lenin), padahal pada saat itu Gus Dur baru berusia 15 tahun.[53] Melalui toko-toko buku pula Gus Dur mulai membaca buku-buku karya Plato dan Aristoteles, filsuf yang mempengaruhi sarjana-sarjana Islam abad pertengahan. Juga buku-buku kritis lainnya, seperti *What is to Be Done*-nya Lenin. Gus Dur tertarik dengan ide Lenin tentang keterlibatan sosial secara radikal, seperti tulisan dalam *Infrantile Communism* dan *Little Red Book-Mao*, dan tentu saja *Das Kapital*.

Melalui buku-buku tersebut, Gus Dur mulai menemukan suatu cara pandang atau analisis baru untuk membaca dan menganalisis problem-problem kenegaraan dan kebangsaan. Bahkan, menurut Barton,[54] Gus Dur gemar terhadap buku-buku biografi tokoh-tokoh besar, khususnya dari Amerika, seperti Lincoln, Turman, dan

---

[53] Incress, *Beyond the Symbols*, hlm. 9.

[54] Wawancara dengan Greg Barton pada 13 Desember 2005. Keterangan tentang kegemaran Gus Dur kecil terhadap buku-buku serius berbahasa asing, memang mengundang keheranan dan ketidakpercayaan. Namun, keterangan ini menjadi standar bagi para penulis otobiografi Gus Dur. Jadi, meskipun informasi tersebut memunculkan keheranan, hanya itu yang dapat diperoleh. Adapun manfaat informasi ini adalah untuk melacak konstruksi epistemologi pemikiran kritis Gus Dur, karena melalui bacaannya, dapat dijadikan pijakan untuk menelusuri karakter pemikiran Gus Dur yang cenderung "kiri" dan kritis sejak kecil.

Rooselvelt. Dari buku-buku tersebut, Gus Dur "belajar" bagaimana orang-orang sederhana menjadi besar, memahami bagaimana orang-orang besar itu menghadapi dan meyelesaikan masalah, termasuk menghadapi lawan-lawan politiknya. Melalui keberanian dan kearifan opsi-opsi politik yang diputuskannya serta diikuti oleh kesiapan kompromi terhadap lawan dan kawan politiknya, menjadi kunci keberhasilan tokoh-tokoh besar menyelesaikan kemelut politik yang dihadapinya. Buku yang sangat menarik dalam pandangan Gus Dur adalah biografi Henry Turman. Menurut Gus Dur, Ibu Rufi'ah yang merupakan salah seorang anggota Gerwani, sering meminjamkan buku-buku yang berhaluan kiri. "Ya, buku-buku komunis, *wong* Bu Rufiah itu Gerwani."[55]

Buku lainnya adalah *La Porte Etroite,* karya Andree Gide. Melalui novel ini, Gus Dur terinspirasi untuk menggunakan nama Alissa sebagai nama bagi salah satu puterinya (Alissa Qatrunnada). Dalam novel tersebut, tokoh Alissa digambarkan sebagai gadis yang tidak mampu menyelesaikan cintanya karena faktor agama. Karena faktor inilah ia kemudian menjadi biarawati. "Kristen *nggak* Kristen, soal keimanan, problemnya sama saja, yaitu bagaimana menghadapi kenyataan dunia yang berbeda dengan idealisme."[56] Mengenai buku *Romantisme Revolusioner,* karya Lenin, Gus Dur berkata: "Paling tidak, buku *Romantisme-Revolusioner* itu mempengaruhi jalan pikiran saya untuk tidak kekanak-kanakan."[57] Selain itu, Gus Dur tetap saja menjadi murid yang bandel dan suka bolos demi memenuhi keinginannya menonton film, main bola, dan baca buku. Bahkan pada 1955, ia gagal naik kelas 3, karena nilai matematika dan tata buku mendapat nilai minus. Seperti komentarnya:

---

[55] *Ibid.*

[56] Incress, *Beyond the Symbols,* hlm. 10.

[57] *Ibid.*, hlm. 11.

> Tidak tahu, mungkin juga, tetapi, begini, pikiran saya terlalu maju dari pelajaran di kelas. Jadi, saya bosan dan cari di luar. Itu artinya saya sering membolos dan kemudian tidak naik kelas. Teman saya Oslan Husein itu pemain komedi.[58]

Yang menarik dari buku-buku tersebut bagi Gus Dur bukan dari sisi politiknya, melainkan bagaimana sifat manusiawi diungkapkan. Ia suka mempelajari kepelikan sifat manusia. Karena itu, ia suka film, wayang kulit, dan buku-buku cerita silat, yang menggambarkan manusia dengan karakternya masing-masing. Buku cerita silat yang digemarinya adalah *Pat Pou Kan Siam* dan *Hang Liong Sip Pat Chiang*.[59] Cinta kemanusiaan ini dibinanya lewat sastra klasik. Ditunjang dengan kemampuan ingatannya yang luar biasa, Gus Dur mampu membaca beragam macam buku dalam jumlah besar dalam satu malam.[60]

Pada 1957 Gus Dur diminta oleh Kiai Bisri Syansuri untuk belajar di Pesantren Tegalrejo, Magelang di bawah asuhan Kiai Khudori. Di pesantren ini, sikap bandel Gus Dur tidak lantas hilang. Suatu kali, ia dan temannya tertangkap basah sedang mencuri ikan dari empang kiai. Mereka diadili, tetapi dengan cerdik Gus Dur berkelit. "Justru saya sedang menangkap orang yang mau *nyolong* ikan, kiai." Sang kiai percaya. Sementara temannya ditahan, Gus Dur disuruh membawa ikan itu ke rumah kiai. Kepada istri kiai, Gus Dur berkata: "Saya diminta kiai membantu membersihkan ikan ini." Kembali ke asrama, ia membawa oleh-oleh ikan goreng. Sedangkan temannya sangat kesal. "Lain kali, kalau *nyuri* ikan lagi, kamu yang jadi maling, saya yang jadi polisi."[61]

---

[58] *Ibid.*

[59] Susanto Pudjomartono (Pengantar), *Understanding Gus Dur* (Jakarta: The Jakarta Post), hlm. 10.

[60] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 54.

[61] *Ibid.*, hlm. 12. Lihat juga Mas'ud Adnan, *Presiden Dur yang Gus Itu: Anekdot-Anekdot KH. Abdurrahman Wahid* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000). "Hila" demikian Ulil Absar Abdalla menyebut sikap akal-akalan atau kilah. Ulil

Dalam usianya yang masih 17 tahun, Gus Dur mengalami masa internalisasi budaya (Islam) secara maksimal dalam situasi yang kondusif. Peran Kiai Khudori yang humanis, saleh, dan dicintai berperan penting dalam kehidupan Gus Dur. Tampaknya, figur Kiai Khudori mampu menggantikan peran ayahnya yang juga memiliki beberapa sifat yang sama. Melalui sentuhan yang humanis, kebandelan Gus Dur mampu teredam. Ia mulai mulai mengenal ritus-ritus sufi dan praktik ritual mistik secara mendalam dalam Islam Jawa. Di bawah bimbingan Kiai Khudori, Gus Dur mulai melakukan ziarah ke beberapa kuburan keramat, baik para kiai maupun para wali di Jawa. "Saya pergi ke kuburan yang berjarak 15 Km. Perjalanan itu ditempuh dengan kaki bersarung dan piyama dalam. Saya pernah berjalan kaki kira-kira 50 km

---

menjelaskan: "Sikap ini merupakan ciri khas kiai Jawa. Kalau mereka terbentur pada semacam dilema, apakah mendahulukan kepentingan konkret atau teks asli dalam kitab, mereka dengan segala cara berusaha mencari alasan untuk lolos dari cengkraman teks. Dalam beberapa hal tampak juga insting semacam ini pada Gus Dur. Yang penting pada Hilah bukan erudisi atau kedalaman dan kecanggihan argumen, melainkan kebutuhan praktis untuk memecahkan masalah. Pragmatisme keagamaan inilah yang mencirikan "pandangan hidup" seorang santri di Jawa". Ulil Absar Abdalla, "Pada Mulanya Gus Dur seorang Santri" (pengantar buku), *Melawan Melalui Lelucon*, hlm. xviii-xxi. Penjelasan Ulil merupakan penjelasan kultural terhadap berbagai *Hila* yang terjadi dalam pengalaman pribadi Gus Dur. Meskipun terlalu dini untuk menilai cara berpikir Gus Dur, penulis sejalan dengan Ulil mengenai insting *Hila* dalam pemikiran politik Gus Dur. Bentuk *Hila* lain yang dilakukan Gus Dur adalah pernyataan Soeharto bodoh. Lihat dalam Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*, hlm. 188. Paragraf lengkapnya adalah: *"In an interview in 5 Maret 1992, Wahid was no less forthcoming when I asked him why he thought his vews were being disregarded by Soeharto "two reason" he said," Stupidity, and because Soeharto doesn't want to see anyone he doesn't contol grow strong"*. Apa jawaban Gus Dur? "*Enggak*, saya ditanya Adam Schwarz tentang jawaban Pak Harto terhadap surat Anda tentang keadaan muslim di Aljazair? Lalu saya jawab, di situlah bodohnya. Kok, saya mengira surat saya akan dijawab Pak Harto. Kalau dijawab 'kan berarti dia memihak kepada saya, lho. Itu bodohnya siapa? 'Kan bodohnya saya, cuma ketika diletakkan dalam bahasa Inggris konteksnya jadi lain. Sepertinya saya *mbodohin* Pak Harto, padahal saya itu *mbodohi* diri saya." Lihat, Suhendrik, *Saya Jadi Presiden*, hlm. 193. Juga wawancara dengan wartawan Forum. Lihat, *Forum*, No. 17, Tahun. V, 2, Desember 1996.

dalam waktu 24 jam tanpa tidur. Dalam dalam perjalanan itu, saya berhenti di makam-makam keramat dan berdoa."[62]Pengalaman ini memberi dimensi spiritualitas pada Gus Dur muda.

Setelah dua tahun di Pesantren Tegalrejo, Gus Dur diminta sang paman KH. Abdul Fatah Hasyim untuk membantu mengurus Sekolah Muallimat di Pesantren Tambak Beras, tepatnya sebagai sekretaris pondok pesantren. Posisi ini membuat Gus Dur mulai belajar mengelola manajemen pesantren secara maksimal, termasuk berurusan dengan pihak luar. "Karena sering disuruh-suruh menyelesaikan urusan sekolah, saya akhirnya jago diplomasi." Di luar itu, Gus Dur tetap belajar *ngaji* kepada KH. Masduki, KH. Bisri Syansuri, dan KH. Abdul Fatah Hasyim. Di Mualimat inilah Gus Dur bertemu dengan salah seorang murid (perempuan) yang kelak menjadi istrinya, Shinta Nuriah, yang saat itu berusia 12 tahun. Ibu Shinta adalah puteri H. Abdus Syukur, teman Akrab KH. Abdul Fatah Hasyim dan sekaligus murid Kiai Wahid.

Pada usia 22 tahun, Gus Dur berhasil menyelesaikan beberapa kitab standar *mu'tabarah* pondok pesantren dan memenuhi syarat untuk disebut sebagai orang alim. Barton (2002) secara khusus menjelaskan pergumulan pemikiran Gus Dur muda ketika mencari jati diri sebagai orang Islam. Setelah mencurahkan minatnya belajar teori sosial Barat yang liberal, secara mengejutkan ia beralih ke masalah fundamentalisme. Ia pun membaca karya-karya intelektual muslim pasca PD II dengan harapan dapat menemukan suatu visi politik untuk menjawab berbagai persoalan umat Islam Indonesia, seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan penindasan. Ia membaca karya-karya tokoh Islam terkemuka, seperti Sayyid Quthub, Sayyid Ramadhan, Hasan al-Banna, dan kemudian setelah berada di Mesir, membaca karya-karya Ali Abdul Raziq[63] dan asy-

[62] *Ibid.*, hlm. 13.

[63] Ali Abdel Raziq, pemikir liberal dari Al-Azhar, yang menulis buku *Al- Islam wa Qawa'id al-Sulthan* (Islam dan Sendi-Eendi Kekuasaan), menyangkal konsep negara

Syatibi.[64] Tak ketinggalan juga Gus Dur menelusuri ide-ide di balik organisasi Islam terkemuka, Ikhwanul Muslimin.

Terjadinya perubahan peta kegelisahan Gus Dur ini, karena ia menyadari bahwa masalah-masalah umat Islam memerlukan tanggapan yang luas. Sebenarnya, Gus Dur tertarik dengan ide-ide Marxis, tapi ia merasa terganggu oleh antagonisme Marxisme dengan agama—padahal Gus Dur ingin mencari formulasi ajaran Islam yang diyakini memiliki kemampuan solutif terhadap persoalan yang menjadi kegundahannya.

Pada 1962, Gus Dur bertemu dengan pamannya, Azis Bisri, yang merupakan pengagum Ikhwanul Muslimin. Aziz mendorong Gus Dur mendirikan Ikhwanul Muslimin cabang Indonesia. Namun, Gus Dur mengurungkan niatnya terjun ke dunia fundamentalisme karena harus pindah ke Kairo untuk belajar.

Kegelisahan Gus Dur masih tetap terbawa hingga ke Mesir: antara menerima fundamentalisme atau menolaknya. Selama masa adaptasi di Mesir, Gus Dur mencoba mencari jawab melalui berbagai buku yang ditemukan di perpustakaan-perpustakaan Mesir. Hingga akhirnya ia menemukan satu buku karya Aristoteles tentang etika yang diterjemahkan oleh Ibn Khaldun ke dalam

---

Islam di dalam Islam. Al-Qur'an tidak pernah menyebut sebuah "negara Islam", ia hanya menyebut negara yang baik, penuh ampunan Tuhan (*Baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*). Alasan kedua, perilaku Nabi tidak mencerminkan watak politik, tetapi moral. Ketiga, Nabi tidak pernah merumuskan secara definitif mekanisme penggantian jabatan. Pandangan ini menjadi dasar konsep kenegaraan Gus Dur. Lihat Wahid, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan", dalam *Tempo*, 26 Maret 1983.

[64] Mujiburrahman (1999) menjelaskan pengaruh asy-Syatibi dalam membentuk pemikiran liberal Gus Dur. Asy-Syatibi adalah ahli ushul fiqh terkemuka dari Granada. Karyanya, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syariah* menganalisis konstruksi syari'ah berdasar dialog antara unsur *nash* dan *'urf*. Lihat, Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Nawasea, 2006), hlm. 17-37.

bahasa Arab berjudul *al-Akhlaq*.[65] Gus Dur mulai menyadari dan menolak segala ungkapan keislamanan dan fundamentalisme, karena dianggapnya bertentangan dengan ajaran Islam sendiri. Penolakan ini terjadi setelah ia melakukan eksprerimentasi sosial di Jombang dan di Kairo. Menurut Gus Dur, ekspresi keislaman dan fundamentalisme hanya akan berujung pada konflik. Ekses inilah yang bertolak belakang dengan keingintahuannya terhadap sifat kemanusiaan yang sedang ia cari.

B. Petualangan Menjadi Ulama Liberal

Tahun 1963-1971 merupakan tahun terbentuknya intelektualitas Gus Dur. Itulah salah satu kesimpulan Barton (2000) dalam pengantarnya mengenai awal langkah perjalanan intelektual Gus Dur ke luar negeri. Sebagian besar keterangan di bawah ini bersumber dari Barton (2000) dan Incress (2000). Mesir, pada 1960-an, merupakan negara yang sedang mengalami masa perkembangan. Di bawah Presiden Gamal Abdul Nasser, Mesir menjadi negara yang menyenangkan untuk berbagai usaha dan pendidikan. Suasana kebebasan dalam akademik dirasakan sekali

---

[65] Keterangan ini didapat dari Mahfud MD pada 1 November 2007 ketika ia bertanya kepada Gus Dur tentang alasan yang menyebabkan perubahan orientasi dari Islam fundamentalis menjadi humanis. Gus Dur menjelaskan, setelah membaca buku etika Aristoteles, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ibn Khaldun dengan judul *al-Akhlaq*, ia terus-menerus menangis karena tidak menyangka betapa tingginya agama menjunjung kemanusiaan. Perlu dicatat, Aristoteles menulis tentang etika dalam 6 buku: *Nicomachean Ethics* (*Ethica Nicomachea*, atau *The Ethics*), *Magna Moralia* (*Great Ethics*), *Eudemian Ethics* (*Ethica Eudemia*), *De Virtutibus et Vitiis Libellus*, *Libellus de virtutibus* (*On Virtues and Vices*), *Politica* dan *Oeconomica*. Tampaknya buku yang dimaksud Gus Dur adalah *Ethica Nicomachea* atau *Ethica*. Intinya, dalam buku *Ethica*, Aristoteles menawarkan pola berpikir ketika manusia dihadapkan pada dua pilihan dilematis. Manusia harus menemukan apa yang disebut *endemonia*, suatu kesadaran atau pertimbangan untuk selalu mencari kebaikan bagi semua. Pertimbangan untuk mencari kebaikan bagi semua, bagi Aristoteles, merupakan kebaikan tertinggi bagi kemanusiaan (*the highest good*).

oleh para pelajar di Mesir. Lebih-lebih al-Azhar sebagai universitas tertua di dunia, yang menyediakan berbagai perpustakaan untuk memperoleh informasi dan pengetahuan. Bagi seorang muslim muda seperti Gus Dur, yang saat itu berusia 25 tahun, suasana Kairo sangat membangkitkan rasa ingin tahu dan kepekaan sufistik. Pemerintahan Nasser menciptakan Kairo sebagai kota yang penuh optimisme dan relatif terbuka dalam pengembangan ide-ide baru.

Selama di Kairo, Gus Dur merasakan kebebasan. Ia menghabiskan waktunya dengan caranya sendiri, tidak terikat oleh jadwal yang ketat dari orang-orang yang mengawasinya, seperti yang ia rasakan ketika berada di Indonesia. Di Kairo, Gus Dur mendapat keleluasaan untuk menonton film-film terbaik Perancis. Selain bebas menikmati film-film, Gus Dur juga bebas menghabiskan waktunya di perpustakaan Universitas Amerika di Kairo. Perpustakaan ini merupakan perpustakaan terbesar di Kairo. Selama di Kairo, gairah membacanya semakin tinggi, lebih-lebih buku-buku yang diinginkannya mudah didapat dari perpustakaan. Bagi Gus Dur, Kairo merupakan tempat yang sibuk dengan kehidupan sastra, pencarian pengetahuan, dan ide-ide baru.

Pada 1964, bersama Mustofa Bisri (Gus Mus), Gus Dur membuat majalah bagi Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI) Kairo. Ia menulis secara berkala di majalah tersebut, seperti kebiasaannya menulis di majalah *Horison* dan *Budaya Jawa*, ketika berada di Jombang pada 1960-an. Gus Dur juga sering menyampaikan pidato dalam pertemuan mahasiswa Indonesia. Tak pelak Gus Dur pun dengan cepat dikenal sebagai penulis esai yang jenaka dan provokatif. Menurut Barton (2002), selama di Kairo Gus Dur mulai meragukan NU, organisasi yang didirikan oleh kakeknya. Hal ini terjadi karena ia mulai memikirkan adanya aspek dalam masyarakat Islam tradisional yang dipandang menggangunya. Ia melihat tanda-tanda bahwa masyarakat Indonesia akan mulai terbelah.

Soekarno sudah mulai mendekati ideologi kiri, sedangkan unsur konservatif, termasuk NU, mulai bergerak ke kanan.

Pengalaman belajar di al-Azhar bagi Gus Dur bukannya menyenangkan, melainkan mengecewakan dirinya. Selain ijazah lembaga pendidikan di Indonesia tidak diakui, Gus Dur juga menemukan sistem pembelajaran di al-Azhar yang tidak jauh berbeda dengan pendidikan di pesantren-pesantren tradisional. Hal ini membuat Gus Dur lebih banyak belajar di luar universitas, seperti di kedai kopi atau perpustakaan.

Selama setahun menunggu jawaban dari pihak al-Azhar, Gus Dur bekerja di Kedutaan Besar Indonesia di Mesir. Pekerjaan ini merupakan berkah bagi Gus Dur, karena ia memperoleh uang saku tambahan untuk kepentingan menyalurkan hobinya: nonton film dan sepak bola, selain membeli buku yang dimintai. Selain memperoleh uang, di tempat kerjanya ini ia juga bisa mengetahui perkembangan terkini mengenai situasi politik Indonesia, selain pergaulannya yang bertambah luas.

Menjelang akhir 1965, Gus Dur menghadapi tantangan besar. Ia ditugaskan untuk mendata mahasiswa Indonesia di Kairo untuk kepentingan pembersihan komunisme oleh Soeharto. Kemenangan Soeharto atas komunisme mendasari terjadinya pembunuhan massal terhadap anggota PKI dan simpatisannya. Diperkirakan setengah juta orang terbunuh sia-sia. Di Jawa Timur, yang merupakan basis NU, terjadi konflik antara PKI dan komunitas NU dalam upaya mempercepat *landreform*. Tuntutan tersebut mengancam kelangsungan pesantren dan aset-aset kiai lainnya. Di Jawa Timur, kemenangan Soeharto seakan penjadi pembenar bagi pembunuhan besar-besaran terhadap anggota komunisme oleh NU dan GP Ansor. Berita ini tak pelak menjadi pemikiran Gus Dur yang saat itu diberi tugas untuk mendata afiliasi politik para pelajar di Kairo. Sebagai orang yang mengerti Marxisme dan juga seorang santri,

Gus Dur beralasan bahwa tidak ada satu pun pelajar Indonesia yang terlibat dalam ideologi Marxisme di Kairo. Namun, kondisi ini diakui oleh Gus Dur sangat mengganggunya dan merupakan tekan batin tersendiri.

Tekanan batin ini diperparah oleh prestasi akademiknya yang tidak memuaskan, karena selama tahun 1965, perhatiannya terfokus pada persoalan kudeta 30 September 1965 dan—yang sangat menyedihkan—NU dan GP Ansor diduga terlibat dalam pembunuhan tersebut. Gus Dur merasa putus asa, bahwa masyarakat tidak akan pernah dewasa dengan sikap-sikap primordialistik dan merasa benar sendiri. Gus Dur juga merasa tertekan dengan pekerjaannya di kedutaan. Seteliti apa pun dalam membuat laporan mengenai mahasiswa di Kairo, sangat mungkin laporan itu digunakan untuk melakukan penganiayaan dan penindasan terhadap teman-temannya sendiri.

Sejak saat itu, Gus Dur mulai mempertanyakan hubungan antara agama dan negara. Bagi Gus Dur, pengalaman di Mesir telah memberikan banyak alasan untuk merasa putus asa, bahwa masyarakat muslim akan mudah menghindari polarisasi dan ekstremisme agama, seperti pemerintahan Gamal Abdul Nasser yang selalu diingatnya. Gus Dur mulai memperhatikan Mesir dalam memperlakukan pemikir Islam seperti Sayyid Quthub. Pada saat yang sama Gus Dur melihat bahwa pemikiran Islam bersifat ekstremis dan naif. Maka ia mulai mempelajari pemikiran Hasan Al-Banna, Ali Syari'ati yang ide-idenya menginspirasi revolusi Iran, dan Sayyid Quthub. Gus Dur berkesimpulan bahwa pemikiran mereka kurang terbuka terhadap kebenaran yang berasal dari sumber lain. Hal ini bertentangan dengan latar belakang pendidikan Gus Dur. Sang ayah yang pluralis dan ibu yang mendorong sikap intelektualitas menjadikan Gus Dur tumbuh dengan kepercayaan. Walaupun al-Qur'an dan hadits merupakan sumber dan acuan terakhir bagi kebenaran agama, bagi Gus Dur masih

terdapat kebenaran lain yang bisa dipertemukan dari sekian banyak hasil kebudayaan manusia.

Setelah menganalisis pemikiran tokoh-tokoh di atas, Gus Dur mulai meragukan, apakah Islam dapat menyelesaikan persoalan kehidupan seperti apa yang mereka pikirkan, penuh kekerasan, dan intoleransi. Hal ini yang menyebabkan Islamisme— seperti halnya komunisme—gagal memberikan jawaban yang lengkap dan manusiawi terhadap masalah-masalah yang dihadapi masyarakat. Meski demikian, Gus Dur tetap mengagumi Sayyid Quthub, Hasan Al-Banna dan Ali Syari'ati, yang dianggapnya mempunyai keberanian moral dalam menghadapi oposisi yang kuat. Selain itu, Gus Dur juga tidak setuju dengan tindakan represif pemerintahan Nasser terhadap teman-teman Sayyid Quthub.

Setelah gagal di Kairo, Gus Dur memperoleh tawaran beasiswa dari Universitas Baghdad. Selama di Kairo, Gus Dur telah merasakan kehidupan yang diakuinya memberikan manfaat bagi pengembangan wawasan intelektualnya. Ia pun berharap hal yang serupa terjadi di Baghdad. Universitas Baghdad sejak tahun 1960 telah berubah dan mengikuti standar Eropa. Banyak akademisi yang berlatar balakang pendidikan Eropa. Pola pendidikan Eropa itulah yang diharapkan oleh Gus Dur di Baghdad, sehingga mahasiswa tidak sekadar menghafal pelajaran saja, tapi diharuskan membaca dan membuat tulisan/makalah.

Di Baghdad, Gus Dur berkenalan dengan Mahfud Ridwan, pelajar Indonesia yang berasal dari Salatiga. Mahfud banyak membantu Gus Dur dalam hal mencatat pelajaran. Bersama dengan teman-temannya, Gus Dur harus sering masuk kelas dan belajar secara teratur. Di sana Gus Dur juga belajar bahasa Perancis secara formal di Pusat kebudayaan Perancis. Di waktu senggang yang hanya sedikit, Gus Dur menyempatkan diri berziarah ke makam-makam wali Syi'ah dan sufi besar Islam.

Di asrama, Gus Dur banyak bergaul dengan teman-temannya. Salah satu daya tarik Gus Dur adalah suka memasak kari kepala ikan. Sebenarnya, memasak kari kepala ikan bukanlah hobi Gus Dur. Hobi tersebut muncul setelah ia menyaksikan di sebuah toko penjual ikan, yang selalu membuang kepala ikan atau memberikannya pada hewan peliharaannya. Melihat hal tersebut, Gus Dur mendatangi pemilik toko dan meminta 20 kepala ikan. Pemilik toko itu terkejut "untuk apa kepala ikan sebanyak itu?". Gus Dur menjawab, "Hmmm, saya memelihara banyak anjing". "Berapa banyak?", tanya pemilik toko. "Dua puluh", jawab Gus Dur. Sejak itu, setiap 20 hari sekali Gus Dur mendatangi toko tersebut dan pulang dengan membawa 20 ekor kepala ikan. Sebagai tanda membeli, ia memberikan beberapa keping logam. Setibanya di asrama, Gus Dur langsung membuat kari kepala ikan yang lezat.

Suatu ketika teman mahasiswa Gus Dur ingin memasak kepala ikan untuk menjamu tamu dari kedutaan. Ia pun pergi ke sebuah toko, tempat Gus Dur membeli kepala ikan. Si pemilik toko mengenal betul mahasiswa ini dan berkata: "Temanmu itu sangat aneh." "Mengapa?", tanya si mahasiswa. "Ia memelihara banyak anjing, bayangkan 20 ekor". Mahasiswa tersebut pulang ke asrama dan menumpahkan kemarahannya kepada Gus Dur. "Sampai hati kau samakan kami dengan anjing?", ujarnya kesal.

Teman Gus Dur yang lain adalah Ramin. Gus Dur dan Ramin bekerja pada *Ar-Rahmadani*, sebagai penulis dan penerjemah surat-menyurat. Ramin adalah pemikir liberal dan terbuka, berasal dari komunitas Yahudi Irak. Ia juga mempelajari *Cabbala*,[66] aliran mistik Yahudi. Gus Dur senang berdiskusi dengan Ramin mengenai masalah agama, filsafat, dan politik. Keduanya sering menyempatkan diri berdiskusi di tempat yang khusus dan tidak terganggu orang lain. Melalui Ramin pula Gus Dur mengenal Yudaisme dan

[66] *Caballa* atau Kaballah merupakan aliran mistik Yahudi.

pengalaman orang-orang Yahudi. Ia mulai belajar menghormati Yudaisme dan pandangan politik orang Yahudi, serta keprihatinan sosial dan politik Yahudi, yang hidup dalam diaspora sebagai minoritas di berbagai tempat.

Dua tahun terakhir di Baghdad, Gus Dur memfokuskan diri pada riset mengenai sejarah Islam di Indonesia. Ia memperoleh buku-buku untuk risetnya dari para orientalis. Dengan sumber riset yang kaya, Gus Dur menjadi sosok yang mempunyai otoritas akademik dalam masalah sejarah Islam di Indonesia.

Pada 1970-an, Gus Dur menyelesaikan studi empat tahunnya di Universitas Baghdad dan kemudian pindah ke Eropa. Awalnya, ia tinggal di Belanda, namun Gus Dur kemudian kecewa setelah sertifikat yang diperoleh di Baghdad tidak diakui oleh universitas di Belanda. Di Belanda Gus Dur bertemu dengan Abdul Wahid Kadungga, seorang intelektual radikal Islam Indonesia yang belajar di Leiden. Di kemudian hari, Kadungga aktif di Dewan Dakwah Islamiah bersama teman-teman seniornya dari Masyumi.

Guna membiayai hidup selama di Belanda, Gus Dur bekerja sebagai binatu milik orang Cina. Mereka sangat mencintai Gus Dur, karena selain humoris, juga rajin bekerja. Kehidupan Eropa telah banyak mambantunya mengenal berbagai kebudayaan yang diidam-idamkannya sejak masih belajar di Indonesia. Dari Belanda, Gus Dur kemudian pindah ke Jerman dan menetap selama empat bulan. Terakhir, Gus Dur tinggal di Perancis selama dua bulan, sebelum akhirnya kembali ke Tanah Air pada 4 Mei 1971.

Setelah kembali ke Indonesia, Gus Dur sering melakukan kunjungan ke berbagai pesantren di Jawa Timur. Kemudian ia diajak bergabung di Lembaga Pengkajian Pengetahuan Pendidikan, Ekonomi, dan Sosial (LP3ES), yang pada 1970-an merupakan salah satu LSM papan atas. Awalnya, LP3ES didanai oleh *German Neumaan Institute* dan kemudian mendapat bantuan dari Yayasan

Ford. Lembaga ini mengundang ketertarikan bagi para pemikir Islam progresif dan kaum sosial demokrat, seperti Dawan Rahardjo, Adi Sasono, dan Aswab Mahasin. Salah satu prestasi lembaga ini adalah menerbitkan *Prisma*, sebuah jurnal ilmiah sosial ternama di Indonesia. Gus Dur sendiri menjadi penulis tetap di jurnal ini. Alasan lain yang membuat Gus Dur tertarik dengan LP3ES adalah kepeduliannya terhadap dunia pesantren dan mencoba menggabungkannya dengan pengembangan masyarakat. Penghargaan yang ditunjukkan oleh pimpinan LP3ES mendorong Gus Dur untuk menuangkan pemikirannya dalam mengembangkan dunia pesantren. Maka diaturlah agar Gus Dur dapat berkantor di LP3ES.

Setelah memperoleh suasana yang kondusif di LP3ES, terutama untuk pengembangan intelektualitasnya, Gus Dur mengubah rencananya untuk belajar ke MacGill, sebuah harapan lain yang belum terwujud. Aktivitasnya berkeliling pesantren di Jawa, telah membuat Gus Dur tersadar akan besarnya gelombang serangan terhadap sistem nilai tradisional pesantren. Ia mendapati banyak pesantren telah mengubah sistem pembelajarannya dengan mengikuti pola pendidikan negeri. Sebenarnya, Gus Dur tidak keberatan terhadap perubahan tersebut, tetapi yang disayangkan adalah perubahan yang bersifat drastis tanpa dibarengi pemikiran yang mendalam. Ia merasa prihatin bahwa modernisasi yang dilakukan pesantren, tanpa pemikiran yang mendalam, lebih karena keinginan untuk memperoleh kucuran dana dari pemerintah. Di luar itu, Gus Dur masih melihat banyaknya kemiskinan yang tersebar di sekitar pesantren.

C. *Peer Group* dan *Policy Community* Gus Dur

Peer group (teman sepermainan) sangat berpengaruh terhadap pembentukan kepribadian seseorang, termasuk kepribadian politik. Di dalam politik, kajian tentang *peer group* dalam

dunia perpolitikan Indonesia dilakukan oleh Robert W. Harberson.[67] Ditemukan satu indikasi bahwa peran komunitas *peer* sangat berpengaruh terhadap pembentukan dan penguatan *interest* politik kaum muda era 1960-1970. Lahirnya HMI dan KAMMI menjadi fenomena khas dalam perpolitikan Indonesia. Betapa tidak, mereka adalah komunitas yang dianggap non-partisan, tetapi dalam kiprahnya berhasil mempengaruhi kekuatan Soekarno. Pengertian *peer group* dalam politik tidak melulu mengarah pada teman sepermainan, ia dapat (lebih) dimaksudkan sebagai kumpulan pribadi-pribadi yang memiliki kesamaan dalam cara berpikir dan pandangan politik, sehingga HMI dan KAMMI, misalnya, tidak dibentuk oleh *peer group* dalam pengertian teman sepermainan waktu kecil, tetapi oleh teman-teman sepermainan yang punya cara berpikir dan apresiasi politik yang sama. Berkaitan dengan ini, Harberson mengurai *political event* di balik lahirnya *peer group* angkatan 1966:

> Student life prior to October,1965, partly because of hardships of various types outlined in earlier, was highly atomized. Organizations attracted few members and were structurally fragmented. Place of residence, work, and study were widely scattered, and even the physical plants of most university were dispersed. Not all of these factors were decisive, however, for notwithstanding the fact that some of them remain unchanged a student community has emerged. The political development of 1965-1966 succeeded—where educational institution had failed—in integrating university and high school student in Jakarta into cohesive group with consciously shared interest and values.

Selain perubahan kondisi politik, *social events* dan peranan kelompok studi, ekspresi seni, dan kebiasan-kebiasaan baru, juga menjadi alasan bagi kohesivitas mereka. Dalam sosiologi politik,

---

[67] Robert W. Harberson, (ed.), *Political Socialization and Student Activism in Indonesia* (USA: Illinois University, 1970), hlm. 177.

peer group jenis ini bisa berkembang menjadi *policy community*. Ini terjadi karena anggota-anggota *peer group* terdiri dari pribadi-pribadi atau kelompok yang kritis terhadap pemerintah. Jordan and Grant (1990)[68] menjelaskan perihal *policy community*:

> Identifies those actors and potential drawn from the policy universe who share a common identity or interest those actors will transact with each other, exchanging resources in order to balance and optimize their mutual relationship. Network is linking process.

LSM merupakan lembaga yang mampu membangun *policy network* karena kemampuannya melakukan jejaring dengan berbagai pihak yang sepaham dan setujuan. Fungsi *policy network* sangat signifikan dalam mengembangkan sikap kritis dan demokrasi di Indonesia.

> Policy network are a cluster or complex of organizations connected to each other by resources dependencies and distinguished for other cluster to complexes by breaks in the structure of resource dependencies. Policy network is a complex of organizations connected to each other bay resource dependencies and distinguished from other complexes by breaks in the structure of resource dependencies.

Luasnya pergaulan Gus Dur mengantarkannya bertemu dengan kalangan yang seide (*peer group*) dalam konteks pemikiran keagaman yang progresif, seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, dan juga orang-orang yang tergabung dalam gerakan kritisisme, seperti LP3ES. Juga teman-temannya sewaktu berada di Mesir, Baghdad, dan Belanda, termasuk Abdul Wahid Kadungga. Selama masa kecil di Matraman, tidak jarang Gus Dur

---

[68] Grant Jordan, "Sub-governments, Policy Communities and Networks, Refilling the Old Bottles", dalam *Journal of Theoretical Politics* 2, (3), 1990, Sage publications, hlm. 319-339. Atau lebih lanjut lihat Michael Lipsky, *Street Level Bureaucracy: Dilemmas of The Individual in Public Sevices* (New York: Russell Sage, 1980), hlm. 100. Yehezel Dror, "Required Breakthroughs in Think Tanks", dalam *Policy Science*, edition (3) Februari 1984, hlm. 199-225.

bermain bola bersama dengan Siswono Yudohusodo dan Marsilam Simanjuntak.[69]

Peer group Gus Dur dalam konteks politik bersanding dengan aktivis LSM (LP3ES), seperti Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Aswab Mahasin, dan lain-lain, yang mengantarkan Gus Dur ke lingkungan *policy community* dan kemudian ke kancah pemikiran kritis.

Fenomena lahirnya LSM (*policy network*) pada awal 1970-an tidak dapat dilepaskan dari ideologi developmentalisme Orde Baru. Ideologi ini di satu sisi merangsang tumbuhnya pelbagai kemajuan di bidang ekonomi, namun di sisi lain memunculkan ketimpangan-ketimpangan pembangunan. LP3ES lahir sebagai LSM yang diharapkan menjadi lembaga riset untuk mendampingi jalannya pembangunan. Sedangkan pihak pemerintah sendiri mendirikan Pusat Kajian Strategis dan Internasional (CSIS). Di antara orang kepercayaan Soeharto yang terlibat dalam CSIS adalah Ali Moertopo dan Sudjono Humardani. Badan ini dengan cepat menjadi pusat riset dan menjadi inisiator kebijakan penting di awal-awal rezim Orde Baru.

Kesamaan cara pandang itulah yang menjadi media berkumpulnya para pemikir keagamaan yang progresif, yang di kemudian hari mendukung posisi Gus Dur dalam kenyelenehannya, baik dalam bidang agama maupun politik. Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, dan Gus Dur oleh Barton dimasukkan ke dalam gerbong pemikir (keagamaan) neo-modernis. Dalam posisi demikian, peran *Prisma* sangat signifikan sebagai media penyebarluasan ide-ide progresif. Khusus bagi Gus Dur, *Prisma* merupakan media yang efektif untuk memperkenalkan pemikirannya kepada kalangan intelektual Indonesia. Sebagai ikon kaum tradisionalis, Gus Dur mampu memosisikan diri sebagai

[69] Suhendrik, *Saya Jadi Presiden*, hlm. 18. Buku tersebut merupakan transkrip hasil wawancara wartawan *Tiara*, edisi 108, 3 Juli 1994, hlm. 91.

pemikir progresif dan inspiratif ketika merespons berbagai persoalan di luar dunianya (pesantren).

Di komunitas tradisionalnya, Gus Dur dikenal sangat dekat dengan ulama sepuh, baik yang seangkatan dengan kakeknya maupun dengan ayahnya.[70] Gus Dur sangat menghormati sikap dan perbuatan mereka, meskipun bagi sebagian yang tidak memahami tindakannya menyebut Gus Dur "aneh" atau "menyimpang". Namun, Gus Dur justru sangat terkesan dengan kepribadian mereka yang bersahaja.[71]

Pada 1991, Gus Dur mulai terlibat aktif di dalam *community policy* yang beroposisi dengan pemerintah. Pada Mei 1991, bersama Ariestides Katoppo, dan Arief Budiman, Gus Dur terlibat dalam Forum Demokrasi. Salah satu *political event* yang melatarbelakangi lahirnya Forum Demokrasi adalah *pertama*, dicabutnya SIUPP Tabloid *Monitor* akibat kasus *polling* tokoh-tokoh yang disenangi oleh Indonesia. Dalam anggapan Forum Demokrasi, pencabutan SIUPP merupakan bentuk penindasan terhadap demokrasi. *Kedua*, respons terhadap ICMI yang dianggapnya sebagai gerakan primordial dan sektarian.[72]

---

[70] Tercatat nama-nama ulama yang dekat dengan Gus Dur, yaitu Kiai Muchit (Jenggawah), Kiai Chasbullah Salim (Rembang), Kiai Sobari (Tebuireng), Kiai Adlan Ali, Kiai Rozaq (Tegalparang), Kiai Wahab (Sulang), Kiai Iskandar (Lirboyo), Kiai Ali Maksum (Krapyak), Kiai Achmad Siddiq (Jember), Kiai Hamim Jazuli (Ploso, Kediri). Mereka adalah sebagian nama-nama yang dianggap berperan dalam membentuk kepribadian Gus Dur, terutama dalam membentuk cara pandang terhadap dunia dan agama.

[71] Apresiasi Gus Dur terhadap ulama sepuh diartikulasikan secara jelas dalam kumpulan artikelnya, yang kemudian dibukukan dengan judul *Kiai "Nyentrik" Membela Pemerintah*, diterbitkan oleh Penerbit LKiS Yogyakarta (1997 dan 2010).

[72] Masyukri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna, Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1996-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 298–300, Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 252-314, dan Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 323, yang mengutip secara tegas sikap Gus Dur terhadap ICMI yang dianggapnya sebagai "anak emas" negara.

D. Budaya Politik *Tawassuth* Model NU

Budaya politik Gus Dur dalam struktur kesadarannya dibangun oleh budaya politik yang diciptakan oleh para kiai di dalam tubuh NU. NU hingga saat ini telah menjadi basis kekuatan politik yang secara simultan mampu mempengaruhi kebijakan politik pada zamannya. Belanda menaruh perhatian terhadap Kiai Hasyim, bukan semata-mata karena kharisma individualnya, melainkan juga posisinya di tubuh NU. Sikap yang sama juga diperlihatkan oleh Jepang, yang menjadikan elite-elite NU mengurusi suatu Djawatan pemerintah (Shumubu) dalam bidang kegamaan (Islam).

Perjalanan NU menunjukkan gejala metamorfosis,[73] dari kelompok sosial keagamaan (1926-1951), sebagai partai politik (1951-1973), berfusi ke PPP (1973-1984), dan akhirnya menjadi kelompok kepentingan (1984-sekarang). Karakter budaya politik NU ini juga mencerminkan gaya-gaya kaum sarungan. Seperti dicatat oleh Geertz (1960),[74] posisi kiai dianggap sebagai *broker* politik antara partai politik dan konstituennya. Ketidakmampuan beberapa parpol menjangkau lapisan bawah (*grass roots*) telah menyebabkan munculnya para *broker*. Kiai adalah salah satu pemimpin informal masyarakat yang berpotensi sebagai *broker*—selain lurah, kuwu, kepala suku, pendekar, dan preman-preman desa.

Adanya hubungan mutualisme-parasitisme atau hubungan kerja yang saling menguntungkan sekaligus menguras sumber daya

[73] Istilah ini dipinjam dari Ghafar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 1995).

[74] Faisal Ismail, *NU, Gus Durisme dan Politik Kiai* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 36. Pendapat Geertz ini dikutip oleh Ismail dari "The Javanese Kiai: The Changing Role of Cultural Broker", yang mengatakan bahwa keterlibatan kiai ke dalam politik disebabkan oleh peran strategisnya di tengah masyarakat. Mereka ditarik menjadi broker politik, namun dalam perkembangannya, mereka dapat menunjukkan peranan yang relevan di dalam aktivitas politik Indonesia.

masing-masing telah menjadi alasan mengapa para kiai melibatkan diri dalam dunia politik. NU yang merupakan kaukus kiai-kiai tradisional, di bawah kharisma "Bani Hasyimi", merupakan organisasi besar yang menggiurkan bagi parpol-parpol. Salah satu alasannya adalah faktor loyalitas massa di bawah "Jaringan Hasyimian" sehingga memudahkan untuk menggiring konstituen. Selain itu, luasnya "Jaringan Hasyimian" hingga mencakup seluruh wilayah Nusantara tidak mampu ditandingi oleh jaringan partai politik manapun. Juga kualitas beberapa kiai yang dapat diandalkan sebagai aktor-aktor politik yang handal, seperti KH. Wahid Hasyim, KH. Kahar Muzakir, KH. Wahib Wahab, KH. Saifuddin Zuhri, dan KH. Muhammad Dahlan, atau Idham Chalid dan Subhan ZE, yang masing-masing memiliki karakter politik yang berkualitas.

Faisal Ismail (1999) mencatat beberapa prestasi NU di kancah politik, yaitu: 1). Resolusi jihad melawan penjajah ketika NU masih menjadi gerakan sosial keagamaan. 2). Menjadi barisan terdepan menuntut pembubaran dan pembantaian PKI, meskipun pada masa pemerintahan Demokrasi Terpimpin NU bekerja sama dengan PKI. 3). Penerimaan asas Pancasila. Prestasi-prestasi demikian menunjukkan bahwa secara sadar para kiai terjun ke dunia politik secara total, bukan sekadar sebagai *broker*. Meski demikian, Fealy (1996) mencurigai bahwa opsi-opsi politis NU tidak didasari oleh kepentingan negara, tetapi oleh kepentingan oportunisme tersembunyi.[75]

Sebagai gerakan dakwah, keberhasilan NU diterima oleh masyarakat dan penguasa karena dipengaruhi oleh, *pertama*, strategi dakwah yang bersifat sosial, dalam arti melakukan kegiatan dakwah dengan dasar pengabdian yang ikhlas dan tanpa pamrih.

---

[75] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS,1996), hlm. 94.

Kedua, strategi kooperasi terbatas (*limited cooperations*) dengan penguasa, dalam arti meskipun bersikap menentang penguasa, NU tetap memperhatikan keselamatan organisasi dan jama'ah di bawah tekanan kekuasaan.[76]

Dari segi pemikiran politik keagamaan, Fealy (1996) menjelaskan bahwa doktrin politik kaum sarungan ini didasarkan pada konstruksi fiqh abad pertengahan, karena banyak elite NU yang berasal dari angkatan 1940 dan 1960, yang merupakan produk pendidikan pesantren, dengan ajaran utamanya ilmu fiqh.[77] Pengaruh kaidah fiqh memegang peranan penting bagi setiap perilaku politik NU. Prinsip-prinsip yang paling sering dijadikan dasar pengambilan keputusan politik NU, antara lain:[78]

1). *Kebijaksanaan*, yaitu menetapkan kebijakan yang kondusif untuk memperoleh maslahat atau menghindari kerugian. Namun, prinsip ini mengandung unsur yang negatif, yakni lebih mengedepankan aspek praktis ketimbang moral. Menurut Fealy (1996), dalam praktiknya perbedaan antara keduanya tampak kabur. Fealy lebih jauh menyebut tiga kaidah yang sering dikutip NU dalam kaitannya untuk meminimalisir risiko: 1. *Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih* (Menghindari bahaya lebih diutamakan daripada menegakkan kemaslahatan); 2. Bila dihadapkan pada dua bahaya atau lebih, memilih salah satu yang risikonya paling kecil (kadang-kadang disebut juga dengan istilah *akhaffud-dararain*—memilih kesalahan yang dosanya lebih ringan); 3. Bahaya tidak boleh dihilangkan dengan bahaya (lain); 4. *Saddudz-dzari'ah*, yang menurut Kiai Achmad Siddiq berarti "menutup jalan menuju bahaya".

---

[76] Laode Ida, *Anatomi Konflik NU*, hlm. 11.

[77] Fealy, *Ijtihad Politik*, hlm. 68.

[78] *Ibid.*, hlm. 69-73.

2) *Keluwesan*, yang merupakan wujud dari kaidah fiqh untuk "meminimalisir risiko". Setiap perkembangan baru memerlukan perhitungan baru tentang untung-ruginya, sehingga sikap sebelumnya dapat dipertimbangkan lagi untuk digantikan dengan sikap yang baru. Setidaknya terdapat dua kaidah tambahan yang mengantarkan NU pada sikap politik yang luwes: 1. Darurat memperbolehkan hal yang semula dilarang; 2. *Maa laa yudraku kulluh laa yutraku kullluh* (sesuatu yang tidak tercapai seluruhnya, janganlah ditinggalkan/dibuang semunya).[79]

3) *Moderatisme*, yang diartikan sebagai suatu keinginan untuk menghindari tindakan-tindakan ekstrem dan bersikap hati-hati dalam bertindak dan menyatakan pendapat. "Politik jalan tengah" ini biasa disebut oleh ulama sebagai manifestasi dari sikap politik Sunni,[80] yakni: 1. *Tawassuth* dan *I'tidal*, sikap jalan tengah yang berintikan keharusan menjunjung tinggi prinsip berlaku adil dalam kehidupan. Dasar sikap *tawassuth* adalah Surat *al-Baqarah* (QS. 2: 143). 2. *Tawazun*, sikap seimbang dalam berhikmah, selaras dengan kepentingan sejarah. Dasar sikap *tawazun* adalah Surat *'Ali Imran* (QS. 3: 112). 3. *Tasamuh*, toleran terhadap perbedaan, baik dalam masalah agama, terutama masalah *furu'* (khilafiyah), yang mendasarkan pada hadits Nabi, "Perbedaan di antara umatku adalah rahmat". 4. *Amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, yaitu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan baik, berguna,

---

[79] *Ibid.*, hlm. 76.

[80] Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994), hlm. 57-58. Fealy, *Ijtihad Politik*, hlm. 80-81. Pendapat Fealy lebih banyak merujuk pada penjelasan KH. Achmad Siddiq, kiai kharismatik dan intelektual NU senior. Dalam penjelasan KH. Achmad Siddiq, ia terdiri dari *tawassuth* dan *i'tidal* (keteguhan hati), *tawazun* (keseimbangan, keselarasan), dan *iqtishad* (bertindak seperlunya, tidak berlebihan).

dan bermanfaat bagi kehidupan bersama. Dalil dari sikap ini adalah Surat *'Ali Imran* (QS. 3: 104).

Konstruksi doktrin politik Sunni yang moderat tersebut sangat memungkinkan bagi menguatnya interpretasi elitis di antara para kiai. Hal ini karena kaburnya dalam menentukan standarisasi atas konsep "bahaya", "manfaat", dan "jalan tengah". Tiap elite memiliki persepsi berbeda tentang konsep-konsep tersebut. Budaya politik Sunni model NU di kemudian hari membentuk budaya politik Gus Dur, meskipun sikap dan pernyataan Gus Dur terkadang berseberangan dengan konsep *iqtishadi* (bertindak seperlunya dan tidak berlebihan) doktrin politik NU. Mengenai tuduhan ini Gus Dur beralasan bahwa, "salah jika melihat NU dari dirinya". Ruang yang luas untuk melakukan kreativitas interpretasi politik memang diciptakan oleh doktrin Sunni. Hal ini sangat menguntungkan bagi Gus Dur untuk melakukan manuver politik, baik dalam bentuk diskursus maupun aktivisme.

E. Konstruksi Psikologis: Semangat Immortalitas Seorang "Gus"

Posisi sebagai "pewaris" dari pendiri NU, tentu berpengaruh terhadap psikologi Gus Dur. Ditambah lagi harapan *tafaulan* orangtua terhadap anak laki-laki sulungnya. Dalam psikologi keluarga, kondisi demikian akan melahirkan sikap yang *over-convidence* akibat dukungan sosial yang besar sebagai konsekuensi atas perannya di masa depan. Pola asuh yang lebih banyak diperankan oleh sang ayah telah membentuk Gus Dur sebagai anak yang mandiri sekaligus bandel. Terlebih Kiai Wahid sangat menyayangi Gus Dur dengan membiarkan tindakan apapun yang diperbuat Gus Dur sepanjang tidak menyalahi aturan agama. Berbeda dengan Kiai Wahid, Sholehah, sang ibu, lebih sering mengatur Gus Dur dengan cara "kekerasan" layaknya seorang ibu.

Melalui sang ayah, Gus Dur banyak belajar tentang penderitaan di masa-masa perjuangan yang juga dirasakan oleh sang ayah. Proses transfer tersebut semakin efektif oleh sikap terbuka Kiai Wahid, yang sering mengajak anak-anaknya berdiskusi, tanpa mengurangi kewibawaannya sebagai orangtua Jawa di depan anak-anaknya. Secara emosional, Gus Dur baru merasakan makna sebagai ayah ketika ia menyaksikan sendiri duka rakyat Indonesia yang mengantarkan jenasah sang ayah ke pemakaman. Kondisi ini semakin mengukuhkan keinginan kuat Gus Dur untuk menyemai kebaikan seperti yang dilakukan sang ayah. Kekaguman sekaligus iri hatinya tersimpul dalam kalimat berikut: "Apa yang mungkin dapat dilakukan oleh seorang manusia sehingga rakyat sangat mencintainya". Di mata Barton,[81] pengalaman traumatik ini telah menjadikan semacam *obsession of destiny* bagi kehidupan Gus Dur di kemudian hari.

Diskusi sering dilakukan di dalam keluarga Kiai Wahid. Antara Kiai Wahid dan Sholehah terdapat kesamaan persepsi di dalam mendidik anak-anak mereka, yaitu: dengan pola demokratis dan menghindari pendidikan otoriter. Pola asuh demikian memang menjanjikan tumbuhnya anak-anak secara maksimal. Namun, tanpa kontrol yang ketat, anak-anak akan mudah tumbuh liar dan bebas. Tentu saja, perkecualian dalam batas minimal tidak terjadi di dalam keluarga Kiai Wahid. Selama hidup bersama ayahnya di Jakarta, otomatis pengawasan terhadap Gus Dur jarang dilakukan oleh Kiai Wahid, yang disibukkan oleh pekerjaannya sebagai Menteri Agama. Akhirnya, Gus Dur tumbuh menjadi individu yang bebas di luar dan penurut di dalam rumah.

Kehidupan di rantau juga memberi peluang bagi Gus Dur untuk dapat mandiri secara maksimal, termasuk lepas dari pengawasan sang ibu. Seperti, ketika belajar di Yogyakarta, ia

[81] Wawancara dengan Greg Barton pada 13 Desember 2005.

dengan bebas pergi ke bioskop, nonton sepak bola, dan pergi ke perpustakaan. Kebebasan yang sama kembali dirasakan ketika ia belajar di luar negari.

Setelah Kiai Wahid wafat, peran Sholehah mulai tampak bagi pembentukan Gus Dur. Bagi Sholehah, Gus Dur adalah anak yang dipersiapkan untuk menggantikan kedudukan ayahnya di tubuh NU. Ia menaruh harapan besar terhadap Gus Dur. Karena itu, tidak jarang Gus Dur dibiarkan dalam kemanjaannya, namun keras ketika sikap bandelnya muncul. Tak heran, Sholehah sering menegur keras, meskipun Gus Dur telah menjadi pimpinan NU.[82]

Secara antropologis, terdapat hubungan yang erat antara *previlage* yang didapatkan Gus Dur dan posisi "gus"-nya. *Gus* atau "Bagus" adalah sebutan bagi anak kiai yang dipandang berpotensi menjadi penerusnya. "Gus" dari keturunan Bani Hasyim memiliki nilai lebih dibandingkan "Gus" dari keturunan lain. Posisi Hadratusy Syaikh pada diri Kiai Hasyim merupakan puncak hierarki dalam jaringan kiai se-Nusantara, baik secara kekerabatan maupun keilmuan.[83] Soal *previlage* Gus Dur ini, Zamakhsyari Dhofir menjelaskan bahwa Gus Dur adalah anak laki-laki dari Kiai Wahid dan cucu laki-laki dari Kiai Hasyim. Ia dipercaya sebagai generasi bagi posisi strategis Bani Hasyim. Maka untuk menekankan kata "Gus" bagi Gus Dur, ditulis dengan G besar sebagai penanda bahwa Gus Dur adalah sosok yang istimewa di dalam keluarga Bani Hasyim—meskipun terdapat gus-gus lain selain Gus Dur. Kata "Gus" yang berasal dari trah biru memiliki konstruksi politis yang istimewa di dunia pesantren, seperti dijelaskan oleh Zamakhsari Dhofier lebih lanjut:

---

[82] Wawancara dengan Greg Fealy pada 22 Desember 2005 di ANU Canberra.

[83] Penjelasan tentang kekerabatan dan keilmuan dari posisi Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari, lihat Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Yakarta: LP3ES, 1985), hlm. 200-220.

Istri, anak-anak, cucu kiai, dan demikian juga menantu-menantunya memperoleh prestise sosial yang khusus. Istri dan puteri-puterinya yang telah menikah memperoleh gelar "nyai". Di Jawa Timur, putera-putera, cucu laki-laki, dan menantu laki-laki diberi julukan "gus", yang berasal dari kata si "bagus". Seorang kiai selalu mengharapkan mereka (gus-gus tersebut) menjadi calon-calon yang potensial sebagai pimpinan pesantren di masa mendatang. Jika seorang kiai tidak punya putera, salah seorang menantu laki-lakinya akan diarahkan menjadi calon utama. Ini berarti bahwa seorang kiai selalu memberikan didikan khusus kepada gus-gus untuk menjamin adanya seorang pengganti kepemimpinan pesantrennya.

Dengan memperkuat penilaian masyarakat *(public image)* bahwa "gus" dapat mewarisi beberapa atribut spiritual dari ayahnya, para kiai cenderung untuk memberikan legitimasi anak-anaknya sebagai penggantinya yang paling sah. Hal ini sangat penting, sebab pesantren adalah lembaga-lembaga milik masyarakat, dalam arti lembaga tersebut menyangkut kepentingan publik yang sangat banyak, tetapi secara tradisi dan sejarah dikembangkan dan dimiliki oleh para kiai. Dengan demikian, putera-putera kiai selalu berhadapan dengan persaingan dari pihak luar sebagai pengganti ayahnya.

Sebagai orang yang memiliki beberapa "kelebihan", kebanyakan "gus" dianggap mempunyai ilmu laduni, yaitu suatu kemampuan untuk menguasai berbagai cabang pengetahuan Islam tanpa harus mempelajarinya. Dengan kata lain, Tuhan memberkahi para "gus" dengan pengetahuan Islam sejak mereka dilahirkan. Mereka lahir dan telah ditakdirkan untuk menjadi ahli-ahli pengetahuan Islam, dan mereka lahir ke dunia ini untuk memimpin pesantren. Ilmu *laduni* berasal dari bahasa Arab yang artinya "pengetahuan yang datang dengan sendirinya dari Yang Maha Benar atau pengetahuan yang datang langsung dari ketinggian jiwa sebagai buah dari *ilham*. Dalam pengertian tasawuf, ilmu *laduni* berarti: "Pengetahuan yang dimiliki oleh para wali yang masuk ke dalam hati mereka yang berasal langsung dari ciptaan Yang Maha Benar".

Gelar "gus" memiliki arti yang sangat penting karena dalam sistem pendidikan pesantren telah dikembangkan secara kuat suatu tradisi di mana seorang "gus" yang meneruskan pelajarannya di pesantren lain akan menerima perhatian istimewa dari kiainya hingga hasil-hasil yang dapat dicapai selama belajar di pesantren tersebut (baik dalam pengetahuan maupun kepemimpinan) akan melebihi yang dicapai oleh santri-santri lain. Di Pesantren Tebuireng, semasa kepemimpinan

Hadratusy Syaikh, semua "gus" ditempatkan di kamar-kamar khusus".[84]

F. Konstruksi Epistemologi Kiri

Tidak diragukan lagi bahwa intelektualitas Gus Dur berkembang karena bacaan-bacaannya (buku). Di antara buku-buku yang berpengaruh kuat terhadap pemikiran dan kepribadian politik Gus Dur—dikutip dari berbagai sumber—di antaranya adalah: *Das Kapital* (Karl Marx), *What is to Be Done?* (Lenin), buku-buku karya Ernest Hemingway, Wiliam Faulkner, Wiliam Durant, buku biografi Presiden Amerika (Henry S.Truman), buku Biografi Mahatma Gandhi, *Al-Islam wa al-Ushul Hukm* (Ali Abdu ar-Raziq), *Ethica Nicomacea* (Aristoteles), serta masalah-masalah wayang, komik, film, dan sepak bola.

Sebagai siswa yang belajar ekonomi ketika masih di SMEP Yogyakarta, Gus Dur mendapatkan banyak pengetahuan penting dari buku *Das Kapital*.[85] Ia menemukan cara berpikir dialektis model Karl Marx, yaitu dialektika-materialisme, sebagai cara pandang yang efektif untuk mengkritisi gejala sosial yang ditemukannya di kemudian hari. Pola berpikir yang mendasarkan pada pertentangan antara struktur yang kuat (superstruktur) dan struktur yang lemah (suprastruktur) memungkinkan Gus Dur untuk bisa menempatkan ide solutif atau tawaran kreatifnya secara leluasa. Selanjutnya, pemikiran strukturalis ini memungkinkan dirinya untuk segera mendeteksi kelemahan suatu struktur secara sistemik dan rasional. Jelasnya, *Das Kapital* mengkritik kekuasaan

[84] *Ibid.*, hlm. 69-70.

[85] Buku *Das Kapital* merupakan traktat buku ekonomi-politik yang ditulis Karl Marx. Buku ini mengkritik kekuatan kapitalisme yang melanda Eropa saat itu, dengan berbasis pada teori-teori ekonomi klasik, seperti teori Adam Smith, David Rircardo, John Stuart Mill, dan Benjamin Franklin.

yang dipandang tidak bijaksana dan tidak berpihak kepada rakyat kebanyakan.

Buku *What is to Be Done?* Lenin mengajarkan penerapan ide Marxis dalam *Das Kapital* menjadi suatu gerakan sosial (*social movement*). Lenin menerangkan unsur-unsur kecukupan bagi lahirnya gerakan sosial, yang antara lain adalah adanya ketidak-adilan akibat tidak meratanya distribusi kapital sebagai akibat revolusi industri. Analisis kritis tersebut akhirnya melahirkan gerakan yang kuat sebagai program dari Bolshevik, dibantu oleh militer Jerman yang berhasil meruntuhkan kekuasaan Tsar Nicholas II pada 1918.[86]

Buku Lenin telah memberi wawasan berpikir bagi Gus Dur dalam mengembangkan dan memahami syarat dan konsekuensi dari sebuah gerakan sosial (*social movement*), termasuk mengenai cara mengelola partai kecil bisa menjadi pemenang melalui *net-working* terhadap berbagai afiliasi nasional dan internasional, serta melakukan perlawanan terselubung (*the silence revolt*) melalui wacana-wacana kritis.

Inspirasi dari Lenin di atas semakin matang menjadi sebuah sistem analisis ketika Gus Dur menyaksikan sejarah Mesir di bawah Gamal Abdul Nasser, kemudian Anwar Sadat dan Hosni Mubarak. Perhatian Gus Dur tertuju Front Nasional Progresif pimpinan Khalid Muhyidin. Front ini menjadi organisasi terkemuka yang melakukan kritik terhadap kebijakan Sadat. Pemerintahan Sadat menunjukkan sifat kapitalis yang banyak menekan rakyat jelata secara ekonomi. Gerakan Khalid Muhyidin menjadi pengikat tokoh-tokoh yang kritis, baik agamawan, komunis maupun ideologis Pan-Arabis untuk menentang Sadat yang dianggap telah

[86] Lenin, *What is To Be Done*, transkripsi oleh Tim Delaney, versi printable dibuat oleh Chris Russell for the Marxists Internet Archive, hlm. 116, edisi ebook diakses pada 1 Desember 2005.

menodai ideologi yang mampu membawa Mesir ke arah yang sejahtera di bawah Nasser. Bagi mereka, Nasser dianggap berhasil mengakomodir keinginan Mesir dalam menyejahterakan bangsanya, tanpa merusak tatanan lokal dan budaya nenek moyang mereka. Rakyat Mesir sepakat atas upaya Nasser untuk mengimplementasikan Islam sebagai sumber penciptaan struktur yang lebih adil. Nasser menyebut ideologinya sebagai Sosialisme Arab; sebuah ideologi yang merupakan manifestasi lokal sebuah ideologi lain.

Pemerintahan pasca Nasser telah merusak tatanan ideologi yang telah *established*. Kelompok-kelompok kritis kemudian melakukan perlawanan secara ideologis terhadap pemerintahan Sadat. Mereka mencetuskan ideologi populis Kiri Islam (*Al-Yasar al-Islami*),[87] yang bertujuan mengembangkan wawasan yang lebih progresif dengan dimensi pembebasan (*taharrur*) dan keadilan sosial[88] melawan rezim Sadat yang otoriter. Hassan Hanafi, salah satu penggagas ideologi ini, merupakan salah seorang inspirator gerakan politik Gus Dur di kemudian hari.

Di sisi lain, melalui novel-novel karya Ernest Hemingway, Gus Dur belajar tentang kehidupan yang sederhana dari seorang manusia, tentang keceriaan, spritualitas, rasa sakit, dan sentimen-

---

[87] Pemahaman Gus Dur atas gerakan Front Nasional Progresif dapat dilihat dalam Abdurrahman Wahid, "'Islam Kiri'" Warisan Nasser", dalam *Tempo*, 24 November 1983. Tampaknya, peristiwa politik di Mesir periode 1960-1970-an telah memberi inspirasi terhadap keberanian Gus Dur untuk melakukan *down to eart*, pembumian Islam di Indonesia, seperti halnya Naser melakukannya di Mesir melalui ideologi *Arabic Socialism* (Sosialisme Arab). Gus Dur menamakan hibridasi politik tersebut dengan istilah "manifestasi lokal sebuah ideologi lain". Jadi, konsep pribumisasi Islam, menurut penulis, terinspirasi oleh upaya Nasser melakukan pembumian Islam di Mesir.

[88] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 1988). Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998).

til, seperti dalam karya *The Sun Also Rises*.[89] Melalui William Faulkner, Gus Dur banyak belajar mengenai sastra, keindahan berbahasa, sola kemanusiaan, dan terutama korban perang. Perlakuan tidak adil karena ada pembedaan yang disengaja telah melahirkan penderitaan yang berlarut-larut bagi manusia. Konstruks sosiologis tersebut telah menyebabkan manusia terjebak pada ego-sektarian dan menganggap yang lain inferior: ini adalah bentuk nyata dalam kehidupan Gus Dur, yaitu pengakuan identitas yang berlebih (formalisme). Faulkner mengajarkan kepada Gus Dur bahwa formalisme merupakan akar penderitaan manusia dari masa ke masa.[90] Sedangkan dari karya-karya William Durant, Gus Dur belajar tentang cara melakukan pendekatan yang komprehensif terhadap suatu masalah. Durrant, melalui pendekatan yang integral, secara leluasa menemukan hubungan antarfaktor yang saling berkaitan di dalam pertumbuhan sebuah peradaban. Tulisan Durrant, selain dijadikan sebagai cara pandang

---

[89] Dalam karya ini, Hemingway menceritakan pengalamannya menjadi tentara dalam perang di Spanyol pada 1925-an. Selama di Spanyol, ia secara rutin mengikuti ajaran spiritual dari Pio Baroja, seorang spiritualis Spanyol. Diskusi-diskusi dengan Baroja telah melahirkan pemahaman baru tentang kemanusiaan. Perjuangan tertinggi dari kemanusiaan bukan terletak pada perjuangan untuk egonya, melainkan pada kesediaan menerima orang lain hadir tanpa harus menguasainya. Ajaran ini sangat menyentuh Hemingway. Karena itu, setelah mendapatkan Nobel, Hemingway pergi ke Spanyol mencari Pio Baroja, namun sayang ia telah wafat. Berkaitan dengan hal tersebut, Hemingway mengatakan semestinya Nobel tersebut dihadiahkan bukan untuk dirinya, melainkan untuk Baroja. Banyak kata bijak tersurat dalam berbagai karya Hemingway, sederhana, namun kaya makna.

[90] William Cuthbert Faulkner (25 September 1897–6 Juli 1962) adalah novelis Amerika penerima hadiah Nobel. Faulkner dikenal sebagai penulis yang suka menggunakan prasa panjang dan diksi yang tepat di dalam menggambarkan suasana tulisannya. Ia berbeda dari Hemingway, sehingga beberapa pengamat menempatkan Faulkner sebagai tonggak perkembangan sastra modern di Amerika tahun 1930-an. Karyanya dikenal sebagai karya yang penuh imajinasi dan pandangan yang luas tentang kemanusiaan. Pengalamannya sebagai prajurit perang memberi banyak inspirasi terhadap perjuangan kemanusiaanya. Ia menemukan berbagai penderitaan akibat perang. Pengalaman tersebut kemudian tuliskan dalam novel pertamanya *Soldiers Pay*.

dalam kasus kesejarahan, juga dijadikan model penulisan yang komprehensif, berbicara dengan multi-aspek dan multi-tema. Bagi Gus Dur, berbicara dalam multi-aspek sangat mungkin karena Gus Dur adalah seorang kolumnis yang suka membaca, seperti halnya William Durrant.[91]

Selain karya-karya di atas, Gus Dur juga hobi membaca buku-buku biografi tokoh. Di antaranya adalah Biografi Presiden Amerika Henry S.Truman (8 Mei 1884- 26 Desember 1972). Prestasi Truman yang paling dikenang oleh sejarah adalah: penggunaan bom atom terhadap Hiroshima dan Nagasaki (1945) untuk mengakhiri Perang Dunia II, penandatanganan *Marshall Plan* untuk membangun Eropa di awal perang dingin, pembentukan PBB, dan serangan *red scare* dalam Perang Korea. Ia terkenal dengan kata-kata dan tindakannya yang berani sehingga reputasi politiknya menjadi catatan sejarah bagi perkembangan Amerika di kemudian hari.

Buku biografi lainnya adalah biografi tokoh Mahatma Gandhi. Melalui Gandhi, Gus Dur belajar tentang suatu bentuk perlawanan politik *non-violence politics*, yang berbeda dari model Marxian, yang keras dan revolusioner. Meskipun bersifat *non-violence*, jenis perlawanan ini terbukti berhasil dilakukan untuk mengubah wajah India. Gus Dur melihat bahwa model perlawanan ini didasarkan pada pemberdayaan nilai-nilai lokal, *local wisdom*, sebagai isi dalam perjuangannya. Pola ini relatif tidak merenggut jiwa yang banyak dibanding dengan pola Marxian atau Leninisme, namun efektivitasnya memiliki tingkat keberhasilan yang hampir sama,

---

[91] William James Durant (5 November 1885–7 November 1981), penulis dan filsuf Amerika. Salah satu buku yang ditulisnya, *The Story of Civilization* (terdiri dari 11 buku), menjelaskan proses sejarah yang integral. Pandangannya berlawanan dengan "specialization" kesejarahan. Tulisannya lebih mengedepankan pola penulisan yang integral dari sebuah peradaban atau model "biografi" peradaban. Oleh karena itu, buku tersebut menjadi buku yang dipandang komprehensif dalam menjelaskan sejarah peradaban manusia secara serial.

yakni adanya perubahan. Jadi, melalui Gandhi, Gus Dur menyerap pola perjuangan berbasis kultural untuk melakukan kritik terhadap rezim penguasa.

Buku dari khazanah Islam yang menginspirasi Gus Dur adalah *Al-Islam wa Ushul Hukm*, karya Syaikh Ali Abdu ar-Raziq (1888-1966), seorang ulama dan dosen hukum di Al-Azhar. Buku ini diterbitkan sebagai respons terhadap gerakan Kamal Pasha at-Taturk, yang menggulingkan Kekhalifahan Usmaniah terakhir (1924) di Turki. Respons ar-Raziq sangat kontroversial karena justru memberi mendukung terhadap konsep "tidak ada negara Islam" dalam agama (Islam). Tak pelak ar-Raziq mendapat serangan dari umat Islam Turki, terutama dari Rasyid Ridha (1985-1935) melalui tulisannya *Al-Khilafa*. Bagi Gus Dur, buku *Al-Islam wa Ushul Hukm* memberi wawasan tentang relasi agama dan negara, yang rasional, sistemis, dan sekuleris.

Dari tradisi filsafat Barat, buku *Ethica* Nicomacea karya Aritoteles[92] turut menggugah kesadaran Gus Dur. Dalam buku ini, Aristoteles mengembangkan beberapa konsep mendasar tentang perbuatan bajik manusia. Suatu kebajikan dapat disebut sebagai kebajikan jika ia tidak hanya berupa kebaikan dalam pikiran, tetapi difungsikan untuk kebahagiaan dalam kehidupan yang baik (*eudaimonia*). Untuk mendapatkan kebaikan hidup, seseorang harus hidup secara seimbang dan mampu menghindari akibat yang merugikan. Untuk menghasilkan *eudaimonia*, manusia harus mengembangkan apa yang disebut Aristoteles *golden mean* atau keseimbangan di antara dua kenyataan. Bagi Aristoteles, semua orang memiliki potensi dan tujuan hidup yang sama, yakni kebaikan.[93]

---

[92] Buku *Ethica Nicomachea* atau *Ethica* telah diterjamahkan oleh Ibnu Khaldun ke dalam bahasa Arab dengan judul *Al-Akhlaq*.

[93] Aristoteles, *Nicomachean Ethica*, e-text dari http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotelian_ethics, jilid 10, hlm. 7, diakses pada 1 November 2007.

Buku *Ethica Nicomacea* Aritoteles menjadi landasan Gus Dur untuk memahami makna agama yang sebenarnya. Agama ditujukan bagi kesejahteraan umat manusia, termasuk hukum-hukum yang dibawanya. Melalui konsep *Eudaimonia* Aritoteles, Gus Dur mulai memahami bagaimana sebaiknya syari'ah diterapkan dalam kehidupan nyata. Konsep *eudaimonia* ini ternyata menjadi kunci untuk memahami *maqashid syari'ah.*

Hobi Gus Dur yang lain di luar buku adalah nonton film, wayang, sepak bola, dan baca komik.[94] Hubungan menonton film, wayang, sepak bola, dan membaca komik dengan politik memang secara langsung tidak memberi pengaruh. Apa yang dipelajari Gus Dur dari film, wayang, sepak bola, dan komik tampaknya lebih untuk mempertajam pemahamannya tentang kemanusiaan. Gus Dur sangat menyenangi film Perancis, karena dipandang memiliki pola penceritaan dan sinematografi yang jujur dalam mengungkapkan sisi khas kemanusiaan, seperti kebencian, seks, kelicikan, keceriaan, dan kesedihan. Hal tersebut juga ia dapatkan dari wayang dan komik. Melalui wayang, Gus Dur mengenal lebih jauh tentang budaya Jawa, kepemimpinan Jawa, dan antropologi Jawa, sebagai suku yang dianggap dominan di Indonesia. Sedangkan melalui sepak bola, Gus Dur banyak menyaksikan perjuangan hidup yang keras dan terkadang ajaib, penuh kejutan, dan juga memahami bagaimana memiliki mental juara. Selain berjuang untuk menang, juga harus siap kalah, baik secara individu maupun tim/kelompok. Kombinasi pengetahuan dari film, wayang, komik, dan sepak bola telah membentuk sikap Gus Dur. Dalam kepribadian politik, sikap-sikap tersebut sangat bermanfaat dan diperlukan sebagai perangkat untuk berjuang.

---

[94] Penjelasan ini diberikan oleh Greg Barton ketika wawancara pada 12 Januari 2006 di Deakin, Melbourne.

G. Konstruksi Fisiologis: Melawan Takdir

Salah satu ciri Gus Dur adalah kacamata. Sejak kecil Gus Dur sudah memakai kacamata akibat kutu bukunya. Kegemaran membaca telah menyebabkan penglihatannya kurang sempurna. Peristiwa yang menyedihkan terjadi pada 1977, saat ia mengalami kecelakaan. Ketika berbelok ke lingkungan Pesantren Denanyar dengan skuter vespanya, Gus Dur ditabrak mobil. Meskipun tidak mengalami luka patah tulang, peristiwa itu cukup keras sehingga membuat retina mata kirinya terlepas. Menurut dokter spesialis mata di Jakarta, retina itu akan menyatu kembali jika cukup istirahat. Namun, Gus Dur bukan tipe orang yang senang bersantai. Ia kembali membaca buku, menulis, dan menyampaikan makalah di seminar-seminar. Akibatnya, retina itu tidak dapat menyatu kembali dengan baik. Beberapa bulan kemudian, ia menjalani operasi mata untuk membuat retina matanya menempel kembali dengan baik.[95] Tetapi, upaya tersebut kurang berhasil karena kemampuan matanya untuk melihat dari jarak cukup jauh sulit dilakukan. Keadaan itu semakin memburuk seiring dengan munculnya katarak, sehingga pada 1994 lensa mata Gus Dur diganti dengan gelas. "Karena lensanya *ambrol,* karena ada katarak," ujar Gus Dur.[96] Kemudian pada 1991 ia menjalani perawatan intensif untuk sakit trombosit pencernaannya.

Selain itu, pada 1988 Gus Dur dinyatakan oleh dokter mengidap diabetes tipe 2 dan glukoma yang turut memperparah kondisi penglihatannya. Kondisi ini semakin parah, karena pada 1999 dokter menyatakan penglihatannya tidak berfungsi lagi. Untuk mengatasi *handicap* tersebut, dibutuhkan tiga tahun untuk menyesuaikan diri. Namun, Gus Dur tidak mau menerima kenyataan bahwa penglihatannya tidak berfungsi. Ia berontak dengan ke-

[95] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 120.

[96] Suhendrik, *Saya Jadi Presiden*, hlm. 92.

adaan dirinya (*denial*) dan menganggap seolah-olah tidak ada masalah. Kondisi ini menimbulkan perubahan pada sisi emosionalnya. Ia berubah menjadi orang yang tidak sabar.[97]

Pada 19 Januari 1998, Gus Dur terserang stroke ketika sedang berada di kamar mandi kantor PBNU. Hasyim, adiknya, adalah orang pertama yang menemukan Gus Dur sedang tergeletak di kamar mandi, untuk kemudian menghubungi Umar membawa Gus Dur ke rumah sakit. Umar meminta tim dokter bedah syaraf untuk secepatnya menyelamatkan Gus Dur dengan—satu-satunya cara—memasukkan slang guna menyedot cairan yang ada di tempurung kepalanya. Barton (2002) menjelaskan situasi pembedahan tersebut berjalan dengan kecemasan. Namun, di luar dugaan, operasi berjalan lancar. Dalam beberapa jam kemudian, Gus Dur menunjukkan tanda-tanda akan sembuh.[98]

Stroke atau *brain attact* menurut *Medical Encyclopedia* didefinisikan sebagai berikut:[99]

> A stroke involves loss of brain functions caused by a loss of blood circulation to areas of the brain. The blockage usually occurs when a clot or piece of atherosclerotic plaque breaks away from another area of the body and lodges within the vasculature of the brain or A stroke is an interruption of the blood supply to any part of the brain. A stroke is sometimes called a "brain attack".

Jenis stroke ini ada dua, yakni *ischemic stroke*, yakni adanya hambatan aliran darah ke otak oleh gumpalan darah (*blood clot*), dan *hemmorhagic stroke*, yakni pecahnya arteri darah menuju otak akibat terlalu lambat (*leak*) menuju ke otak.

---

[97] Wawancara dengan Greg Barton pada 22 Desember 2005 di Deakin, Geelong, Australia.

[98] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 287.

[99] www.medicalencyclopedia.com.

Penyakit stroke disebabkan oleh tekanan darah tinggi. Orang yang berpotensi terserang stroke adalah penderita penyakit diabetes dan berkoresterol tinggi. Beberapa indikasi penyakit stroke, di antaranya adalah: *weakness or paralysis of an arm, leg, side of the face, or any part of the body; numbness, tingling, decreased sensation; wision changes; slurred speech, inability to speak or understand speech, difficulty reading or writing; swallowing difficulties or drooling; loss of memory; vertigo (spinning sensation); loss of balance or coordination; personality changes; mood changes (depression, apathy); drowsiness, lethargy, sleepy, or loss of consciousness;* dan *uncontrollable eye movements or eyelid drooping.*[100]

Gus Dur telah mendapatkan dampak dari stroke, yakni *eyelid drooping*, kornea mata yang copot dan tidak berfungsi lagi untuk melihat dan mudah mengantuk. Kondisi ini bagi Gus Dur sangat menyiksanya, karena secara otomatis ia harus berhenti membaca buku, nonton wayang, sepak bola, dan sebagainya. Menurut Barton, selama masa-masa penyesuaian, Gus Dur menunjukkan sikap "penyangkalan" (*denial*) bahwa dirinya tidak dapat melihat. Sikap tersebut ditunjukkan dengan perubahan temperamennya yang mudah marah dan tersinggung. Namun, perubahan temperamental tersebut mampu dikendalikannya melalui pernyataan-pernyataannya yang lucu. Meskipun telah mengalami dua kali stroke, *memory* Gus Dur masih sangat kuat untuk *remembering*. Ini terbukti dari pengakuan Barton yang terus mengikuti aktivitas Gus Dur, yang tidak merasakan perubahan yang drastis antara sesudah dan sebelum stroke.[101]

---

[100] Data diambil dari www.medicalencyclopedia.com.

[101] Wawancara dengan Greg Barton pada 13 Desember 2005, di Deakin University Geelong, Australia.

Gus Dur telah mampu menujukkan dirinya sebagai sosok yang berprestasi, yang terbukti dari beberapa penghargaan yang diterima hingga saat ini, di antaranya adalah: Tokoh 1990, Majalah *Editor* (1990); Ramon Magsaysay Award for Community Leadership, Ramon Magsaysay Award Foundation, Philipina (1991); Islamic Missionary Award from the Government of Egypt (1991); Penghargaan Bina Ekatama, PKBI (1994); Man Of The Year 1998 Majalah Berita Independent (1998); Penghargaan Kepemimpinan Global (The Global Leadership Award) dari Columbia University (September 2000); World Peace Prize Award dari World Peace Prize Awarding Council/ WPPAC (Agustus 2003); Honorary Degree in Public Administration and Policy Issues from the University of Twente (2000); Doctor Honoris Causa dalam bidang Philosophy In Law dari Universitas Thammasat Thaprachan Bangkok, Thailand (Mei 2000); Doctor Honoris Causa dari Universitas Paris I (Panthéon-Sorbonne) dalam bidang ilmu hukum dan politik, ilmu ekonomi dan manajemen, dan ilmu humaniora (2000); Doctor Honoris Causa dari Asian Institute of Technology, Thailand (2000); Ambassador for Peace, salah satu badan PBB (2001); Doctor Honoris Causa dari Universitas Sokka, Jepang (2002); Doctor Honoris Causa dari Sun Moon University, Seoul Korea Selatan (Februari 2003); dan Doctor Honoris Causa bidang politik dan hukum dari Konkuk University, Seoul Korea Selatan (Maret 2003).

Bab IV
Karakter dan Skema Ijtihad Politik Gus Dur

A. *Meta-Narrative* Islam–Negara: Latar Belakang Tulisan Gus Dur

Tulisan biasanya merupakan cermin pikiran, perasaan, dan harapan dari seseorang, demikian juga tulisan-tulisan Gus Dur, yang mulai dikenal masyarakat Indonesia sejak era majalah *Prisma* dan *Tempo* tahun 1970-an. Melalui *Prisma*, Gus Dur memperkenalkan pemikiran-pemikirannya yang progresif, baik tentang Islam maupun kenegaraan. Pemikirannya yang tidak mau terkungkung oleh situasi lingkungan, menyebabkan Gus Dur dan kelompok penulis *Prisma* lainnya memiliki ciri khas tersendiri, yaitu mengedepankan rasionalitas dan progresivitas.[1]

LP3ES berdiri pada 1971, dimulai oleh sekelompok cendekiawan yang mendirikan sebuah organisasi bernama Perhimpunan Indonesia untuk Pembinaan Ekonomi dan Sosial (Bineksos), dengan gagasan pemikiran bahwa pembangunan terlalu penting untuk diserahkan pelaksanaannya kepada pemerintah saja. Oleh karena itu, Bineksos mendorong keterlibatan organisasi non-

[1] Majalah *Prisma* bernaun di bawah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) LP3ES.

pemerintah dalam berbagai program pembangunan. Bineksos kemudian menjalin kerja sama dengan *Friedrich Naumann Stiftung* (FNS), sebuah lembaga penyandang dana dari Jerman untuk membantu mendanai berbagai program yang telah dirancangnya. Untuk melaksanakan program tersebut, Bineksos dan FNS membentuk sebuah badan pelaksana dengan nama Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Sejak itu LP3ES aktif dalam berbagai kegiatan di bidang penelitian, penerangan, pendidikan, dan pengembangan masyarakat. Tujuan utamanya adalah: 1). Membina pengetahuan dan kesadaran masyarakat mengenai masalah sosial dan ekonomi; 2). Mengembangkan ilmu pengetahuan sosial dan ekonomi; 3). Menyebarkan pengetahuan tentang Indonesia kepada bangsa lain; dan 4). Mengembangkan sumber daya manusia Indonesia, khususnya di kalangan masyarakat berusia muda.

Sebagai LSM, sejak awal LP3ES terlibat dalam berbagai program pengembangan sosial dan ekonomi pada tingkat akar rumput, melalui pendidikan, pelatihan, dan pendampingan. Lembaga ini juga aktif dalam penelitian kebijakan serta penerbitan akademis yang berhubungan dengan masalah-masalah strategis. Ini berhubungan dengan fungsinya sebagai lembaga penerangan, baik untuk masyarakat dalam negeri maupun luar negeri. Dalam beberapa tahun terakhir, LP3ES juga ikut aktif dalam usaha pengembangan demokrasi dan pendidikan hak asasi manusia. Dari program-program yang dilakukan selama ini, beberapa di antaranya dapat disebutkan secara khusus karena ia memiliki arti penting, yaitu pengembangan industri kecil dan kerajinan, pengembangan masyarakat melalui pesantren, pengembangan irigasi kecil dan petani pemakai air, serta penerbitan buku-buku akademis.

Pengembangan industri kecil dan kerajinan dimulai sejak awal 1970-an, yang kemudian disusul dengan pengembangan

masyarakat melalui pesantren. Awal 1980-an, LP3ES memulai program irigasi kecil dengan menekankan pengembangan kelembagaan agar petani dapat mengelola sendiri kebutuhan airnya. Pada 1993 dimulai program demokrasi, antara lain mengembangkan kapasitas pers daerah, menyelenggarakan seminar tentang berbagai masalah politik, serta pelatihan tentang hak asasi manusia untuk pesantren dan LSM. Sebagai penerbit, LP3ES menerbitkan buku-buku akademis untuk umum serta buku teks universitas, terutama bidang ekonomi dan ilmu-ilmu sosial. LP3ES juga menerbitkan jurnal ekonomi dan sosial *Prisma,* sampai dengan awal 1990-an terbit dalam edisi bahasa Inggris. Program-program tertentu lembaga ini juga menerbitkan bulletin atau majalah khusus, misalnya majalah *Pesan* untuk program pengembangan pesantren; buletin *Dinamika Petani* untuk program irigasi kecil; dan buletin *Digniti* untuk program pengembangan demokrasi dan hak asasi manusia.[2]

Sejak 1971, tulisan-tulisan Gus Dur telah dikenal luas sebagai representasi kaum *sarungan* (pesantren), padahal jika dicermati isi tulisannya, banyak yang mengedepankan analisis progresif. Gus Dur menawarkan pandangan baru untuk menjawab persoalan-persoalan yang sedang tren saat itu. Dunia tulis-menulis Gus Dur sudah dimulai sejak ia menjadi pengurus Sekolah Mu'allimat Pondok Pesantren Tambak Beras, Jombang. Mulai 1961, aktif mengirimkan artikelnya untuk majalah *Horison* dan *Budaya Jaya.* Tulisan-tulisannya semakin meningkat ketika ia berada di Kairo. Pada 1964 bersama Mustofa Bisri, Gus Dur menerbitkan majalah Perhimpunan Pelajar Indonesia Kairo (PPI-Kairo). Gus Dur sendiri menulis berbagai artikel dengan beragam tema yang disukainya, sebagaimana ia juga aktif menulis untuk majalah *Horison* dan

[2] http://www.lp3es.or.id/direktori/data/dki/jakarta_008.htm, didownload pada 19 Oktober 2005.

Budaya Jaya. Selain itu, ia juga membuat teks pidato atau ceramah yang disampaikan pada pertemuan-pertemuan atau diskusi-diskusi para pelajar Indonesia. Topik atau esai-esai yang paling disenangi adalah tentang politik Indonesia, masa depan Indonesia, dan Islam serta modernitas.

Pada 1972, Gus Dur mulai memberikan ceramah dan seminar secara berkala, di sela-sela aktivitasnya menulis untuk majalah *Tempo* dan *Kompas*. Kolom-kolomnya mendapat sambutan sangat baik. Intensitas menulisnya semakin tinggi setelah LP3ES menerbitkan jurnal *Prisma,* yang mengedepankan pemikiran sosial yang kritis. Artikel-artikel dalam *Prisma* dan makalah-makalah seminar yang disampaikan pada pertemuan-pertemuan akademik memungkinkannya untuk dijadikan inspirasi dalam mengembangkan kritisisme intelektualnya secara luas. Selanjutnya, Gus Dur terjun ke dunia LSM bersama Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin, dan Adi Sasono.

Bagi Gus Dur, menulis atau berceramah bukan sekadar menebarkan ide-ide segar kepada masyarakat, melainkan juga berfungsi sebagai perlawanan kultural terhadap rezim yang berkuasa. Maka pada 1978, kumpulan tulisannya (berisi 12 artikel) diterbitkan dengan judul *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid.* Pada 1983 menyusul kumpulan tulisannya dengan judul *Muslim di Tengah Pergumulan* (berisi 16 artikel). Tulisan-tulisannya berupa esai sederhana dan ringan, tapi topik yang dibahas cukup sulit untuk dicari jawabannya. Melalui gaya bahasa yang ringan dan terkadang humoris menjadikan tulisan Gus Dur mudah dicerna oleh pembacanya dan sekaligus memberikan pencerahan. Tulisan atau lelucon yang dikemas tidak hanya untuk menyegarkan pikiran, tapi juga merupakan perlawan kultural melalui bentuk yang lebih mudah diterima oleh masyarakat. Fungsi perlawanan kulturalnya, bagi Gus Dur menunjukkan adanya kesadaran yang tinggi untuk menyatakan apa yang benar

sebagai kewajiban yang tak terelakkan, melalui medium paling aman untuk menyatakan kebenaran itu.[3]

Hingga 2000, *Incres* mengumpulkan 493 tulisan Gus Dur yang terbagi dalam berbagai bentuk, yakni:

Tabel 1.

Bentuk-bentuk Tulisan Gus Dur

No.	Bentuk Tulisan	Jumlah	Keterangan
1	Buku	12 buku	Terdapat pengulangan
2	Terjemahan	1	Bersama Wahid Hasyim
3	Kata pengantar buku	20	
4	Epilog buku	1	
5	Antologi	41	
6	Artikel	263	Tersebar di beberapa majalah dan koran
7	Kolom	105	Tersebar di berbagai majalah
8	Makalah	50	Sebagian besar tidak dipublikasikan
		493	

Sumber : Incress (2000: 35)

Setelah 2000, terbit 3 buku kumpulan tulisan Gus Dur lainnya, yaitu *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (60 artikel), *Gus Dur Bertutur*, (42 artikel)

[3] Abdurrahman Wahid, "Melawan Melalui Lelucon", dalam *Tempo*, 19 Desember 1981.

dan *Universalismse dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam* (20 artikel yang dimuat *Kompas*). Selain itu, publisitas tulisan Gus Dur dilakukan melalui situs internet *www.gusdur.net*, yang secara periodik menampilkan respons Gus Dur mengenai masalah-masalah kontemporer di Indonesia ataupun manca negara, meskipun di antara koleksi tulisannya tersebut terdapat pengulangan-pengulangan. Dalam *prior research* ditemukan pola pengulangan pada beberapa buku yang diterbitkan atas nama Gus Dur. Berdasarkan hal tersebut, proses pengulangan tersebut akan dijadikan kajian tersendiri dalam bab-bab berikutnya.

Spektrum intelektualitas Gus Dur mengalami perluasan dari waktu ke waktu, terutama wacana yang dikembangkannya. Temuan *Incress* (2000) mengidentifikasi perkembangan tersebut sesuai dengan periodesasi per sepuluh tahun, mulai 1970 hingga 2000. *Incress* memberi perhatian terhadap *jumlah* (kuantitas) dan *isi* (*content*) dari produk intelektual Gus Dur dalam kurun waktu 10 tahunan. Data tersebut ditunjukkan dalam Tabel 2, sebagai berikut:

Tabel 2.

Tema-tema Tulisan Gus Dur

No.	Periode	Jumlah	Isi
1	1970-an	37	Tradisi pesantren, Modernisasi pesantren, NU, HAM, Reinterpretasi ajaran, Pembangunan, Demokrasi
2	1980-an	189	Dunia pesantren, NU, Ideologi negara (Pancasila), Pembangunan, Militerisme, Pengembangan Masyarakat, Pribumisasi Islam, HAM, Modernisme, Kontekstualisasi ajaran, Partai politik

3	1990-an	253	Pembaruan ajaran Islam, Demokrasi, Kepemimpinan umat, Pembangunan, HAM, Kebangsaan, Partai politik, Gender, Toleransi agama, Universalisme Islam, NU, Globalisasi
4	2000-an	122	Budaya, NU dan partai politik, PKB, Demokratisasi dan HAM, Ekonomi dan keadilan sosial, Ideologi dan negara, Tragedi kemanusiaan, Islam dan fundamentalisme.

Sumber: Incress (2000: 38)

Perkembangan pemikiran di atas bersinggungan erat dengan *political event* yang terjadi dan dirasakan dalam kehidupan Gus Dur, baik sebagai individu maupun bagian dari kelompok. Diskursus hubungan negara dan Islam menjadi kunci untuk memahami *political event* selama tulisan itu muncul. Bachtiar Effendi (1998) menguraikan pola aksi-reaksi antara Islam dan negara mulai dari pra-kemerdekaan hingga era Orde Baru. Melalui pembacaan Bachtiar, kajian ini menemukan jejak *meta-narative* dan *grand-politics* yang menjadi latar belakang lahirnya *main-stream* baru dalam pemikiran keagamaan dan kebangsaan, yakni modernisme, sehingga memudahkan penulis untuk menempatkan pemikiran Gus Dur sebagai salah satu aliran kecil dari *mainstream* tersebut. Barton (1996) menyebut nama aliran gerakan intelektualitas baru ini dengan "Neo-modernis, progresif, dan Islam liberal."

Kajian Barton (1996) dan Daya (1995) menyebutkan bahwa gerakan modernisme pemikiran Islam telah dilakukan pada awal 1900 ketika para mahasiswa yang belajar di Timur Tengah, khususnya al-Azhar dan Makah, membawa gagasan segar tentang gerakan pembaruan pemikiran Islam ke Tanah Air. Kedatangan kelompok ini di kemudian hari memancing ketegangan di antara mereka yang

menganggap pembaruan dalam pemikiran Islam adalah bid'ah dan haram. Ketegangan terjadi antara kelompok tua/senior dan muda. Masing-masing berusaha meredam pengaruh kelompok lain, dan memperbesar pengaruh kelompoknya. Pada saatnya perjuangan mengambil bentuk yang modern, yaitu organisasi yang tertata. Muncullah KH. Ahmad Dahlan dengan mendirikan Muhammadiyah pada 1912 di Yogyakarta, kemudian Hasyim Asy'ari yang mendirikan Nahdhatul Ulama pada 1926 di Jawa Timur.[4]

Secara khusus Barton menyebut gerakan intelektual tahun 1970 dengan sebutan Neo-modernis. Sebutan ini berasal dari penjelasan Mukti Ali—seorang tokoh Neo-modernis, dosen ilmu Perbandingan Agama IAIN Sunan Kalijaga—yang dalam tulisannya "Pikiran Islam Modern" menyebutkan apa yang telah digariskan M. Abduh: 1). Pemurnian Islam; 2). Pembaruan pendidikan Islam; 3). Perumusan ulang ajaran Islam di bawah sinar pemikiran modern; dan, 4). Mempertahankan Islam. Mukti Ali menjelaskan bahwa khusus untuk tujuan poin 3, terjadi jurang antara orang bermadzhab dan orang ijtihad, atau antara kaum tua dan kaum muda, kaum tradisionalis dan kaum modernis, sehingga perlu dijembatani—persoalan ini merupakan tema besar pemikiran kau Neo-modernis.[5] Gagasan yang sama, terutama tentang perumusan ajaran Islam, juga disampaikan oleh Deliar Noer.[6] Senioritas Mukti Ali sangat menentukan bagi pematangan generasi baru mahasiswa muslim di Yogyakarta. Peranannya sangat

---

[4] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 46. Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam: Kasus Sumatra Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 45-58.

[5] Barton, *Gagasan Islam*, hlm. 67.

[6] Baik Mukti Ali maupun Deliar Noer mungkin dapat digolongkan sebagai kaum muda jika dibandingkan dengan Natsir, Dahlan, ataupun Hasyim Asy'ari, tetapi dibandingkan dengan kalangan gerakan intelektualisme baru Islam tahun 1970-an, seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahib, dan Dawam Rahardjo, keduanya dapat dipandang sebagai kaum tua.

mempengaruhi aktivis-aktivis HMI, seperti Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, dan Nurcholish Madjid.

Pada masa pra-kemerdekaan, diskursus pemikiran Islam politik ditandai oleh kesatuan arah untuk menyusun kekuatan melawan negara. Kekuatan Islam politik menjadi kekuatan yang potensial untuk memobilisasi rakyat dalam mendukung tumbuhnya semangat nasionalisme. Lahirnya organisasi atau partai-partai berbasis Islam, seperti SDI (1908), SI (1911), Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914) dan Persis (1923),'selain bertujuan untuk kepentingan kolektifnya, juga memiliki tujuan yang sama, yakni menggalang persatuan untuk meraih tujuan bersama. Kohesivitas di antara partai-partai berbasis Islam mulai menguat pada 1939 ketika pada tingkat makro berdiri suatu majelis yang beranggotakan partai-partai Islam bernama *Majlis Islam Ala Indonesia* (MIAI). Kemudian pada 1943, majelis ini diganti oleh Jepang dengan nama *Majelis Syuro Muslimin Indonesia* (Masyumi) hingga 1945. Setelah itu, Masyumi mengukuhkan dirinya sebagai partai politik yang disegani setelah PNI dan PKI hingga 1960.

Pasca-revolusi, seperti dijelaskan oleh Bachtiar (1998), merupakan periode ideologisasi Islam menjadi dasar negara, yang ditandai oleh perdebatan sengit di dalam BPUPKI antara golongan Islam, nasionalis, non-Islam. Lahirnya Piagam Jakarta 22 Juni 1945 menjadi bukti kuat adanya dominasi Islam dalam menyusun dasar negara. Namun, pada 18 Agustus 1945, berkat inisiatif Hatta dalam melakukan pendekatan dan kompromi politik kepada wakil golongan Islam dalam rangka meredam niat mereka untuk memasukkan kalimat "menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya" di dalam Pancasila, dominasi tersebut menjadi berkurang dan tercapai kesepakatan yang melegakan bagi semua pihak. Peristiwa "Lobby Hatta"[7] tersebut dicatat sebagai peristiwa politik yang monumental bagi kelompok Islam garis keras *versus* Islam liberal.

Sementara itu, sebagian kelompok Islam menganggap "Lobby Hatta" merupakan keberhasilan yang tertunda, sehingga perjuangan politik mereka untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam masih terus dilakukan di luar parlemen. Maka pada 1947, Kartosuwirdjo, mantan Hizbullah, sayap militer Masyumi, memproklamirkan Negara Islam Indonesia di Jawa Barat,[8] sebagai manifestasi dari upaya meraih keberhasilan yang tertunda. Gerakan Kartosuwirdjo dan Hizbullahnya, serta gerakan PRRI dipandang sebagai gerakan separatis oleh Kabinet Soekarno

[7] Berkaitan dengan sikap Hatta ini, Yudian Wahyudi (2006) melakukan kajian yang menarik dari sisi *Maqashid al-Syari'ah* atau pembentukan ijtihad politik Hatta dan kelompoknya, yang semuanya adalah muslim. Bagi Yudian, Hatta justru berhasil menerapkan syari'ah secara tepat pada saat sikap arif diperlukan. Dalam pandangan Yudian, Hatta lebih mementingkan kesatuan wilayah (*mal*) dan kesatuan jiwa (*nafs*) atas agama demi membangun *pride* (*hurmah*) dan generasi penerus (*nasl*). Yudian Wahyudi, *Islam dan Nasionalisme: Sebuah Pendekatan Maqashid Syariah* (Naskah Pidato Ulang Tahun UIN Sunan Kalijaga, ke-55, 2006), hlm. 21.

[8] Ada alasan yang logis ketika melihat alasan pendirian NII pada 1947 oleh Kartosoewirjo. Hal itu bertepatan dengan aksi polisionil Belanda pada 1947 terhadap daerah Republik Indonesia, sebagai awal agresi II 1948. Kartosoewirjo melakukan perlawanan terhadap aksi polisionilisasi Belanda dan menyerukan jihad melawan Belanda. Setelah Perjanjian Renville, yang berisi pernyataan bahwa daerah Jawa Barat menjadi kekuasaan Belanda, 30.000 tentara Indonesia harus keluar dari Jawa Barat ke daerah Jawa Tengah. Belanda mendirikan Negara Pasundan di bawah kekuasaannya. Dari sisi hukum tata negara, dapat dipahami jika pendirian NII di daerah Jawa Barat sebagai Negara Bagian Pemerintahan Belanda, tampaknya memiliki kekuatan hukum tersendiri. Jadi, keadaan di Jawa Barat pada 1947–1949 merupakan daerah *vacum* kekuasaan, baik dari pemerintah Indonesia maupun Belanda saat itu. Pemerintahan Indonesia pindah ke Yogyakarta. Sedangkan pendirian NII di Jawa Barat dimaksudkan sebagai alternatif bagi pemerintahan Republik Indonesia karena Indonesia dalam keadaan darurat. Dalam kesempatan tersebut, NII telah merekrut rakyat untuk menjadi Tentara Islam Indonesia dan mengklaim daerah Jawa Barat sebagai kekuasaan *de facto* NII/TII. Usia Perjanjian Renville tidak berjalan lama, karena pada 1949 terjadi KMB di Den Haag, dan Belanda bersedia mengakui kedaulatan Republik Indonesia. Persoalan kembali terjadi dengan kembalinya pasukan Siliwangi ke Jawa Barat dari Jawa Tengah yang dianggap sebagai pelanggaran batas wilayah secara semena-mena terhadap NII Kartosoewirjo. Kontak senjata tidak dapat dihindari, antara TNI dan TII, yang diperkirakan menelan 25.000 korban, 120.000 rumah dibakar, dan 650 juta kerugian material. Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 97-98.

sehingga membuat kebencian Soekarno terhadap tokoh-tokoh Masyumi semakin besar.

Selanjutnya, mulai 1970-an (era Orde Baru), kekuatan Islam politik mengalami masa "penjinakan". Gerakan mereka ditandai oleh diintroduksinya Pancasila sebagai asas tunggal partai politik dan organisasi kemasyarakatan. Melalui asas tunggal, Orde Baru mampu meredam gerakan-gerakan kontra-ideologi di luar Pancasila, termasuk ideologi yang dianggap revolusioner, seperti Islam dan komunisme. Pemerintahan Orde Baru oleh Bachtiar (1998) dipandang sama takutnya terhadap ideologi Islam. Hal tersebut secara jelas ditunjukkan dengan menolak: 1) Tuntutan kelompok Islam agar Piagam Jakarta dilegalisasikan kembali pada sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) tahun 1968; 2) Dilangsungkannya Kongres Umat Islam pada tahun yang sama (1968).[9]

Dalam kondisi frustasi, muncul gerakan intelektualisme Islam baru. Gerakan ini berusaha mencari format baru guna menyelesaikan masalah hubungan negara dan Islam, yang sudah tidak harmonis lagi. Gerakan intelektual baru ini mengusung pernyataan pemikiran dan tindakan politik Islam baru yang dipandang lebih sesuai[10] dengan kenyataan keragaman sosio-kultural dan keagamaan Indonesia. Paham "keislaman" dan "keindonesiaan", dua unsur yang memberikan legitimasi kultural dan struktural terhadap pembentukan "negara kesatuan nasional" Indonesia, disintesiskan dan diintegrasikan secara harmonis. Gerakan ini bertujuan untuk: 1). Peninjauan kembali landasan teologis atau filosofis politik Islam; 2). Pendefinisian kembali cita-cita politik Islam; 3). Penilaian kembali tentang cara bagaimana cita-cita

[9] Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 115. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1971), hlm. 152.

[10] Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 130.

politik dapat dicapai secara efektif. Prinsip-prinsip intelektualisme dan aktivisme mereka berkisar pada tiga wilayah: 1). Pembaruan teologis/keagamaan; 2). Reformasi politik; dan 3). Transformasi sosial.[11]

Gerakan ini dipelopori oleh kelompok Islam liberal dan progresif. Kelompok ini merupakan sintesis kultural dari gerakan Islam politik yang berorientasi formalistik dan legalistik. Seperti kita ketahui, represi rezim Orde Baru memaksa menyebabkan kelompok ini mencari format baru perjuangan politik mereka melalui media yang lebih aman. Mereka juga mengkritik generasi mereka sebelumnya yang kaku dan dogmatis dalam memahami ajaran Islam. Bahkan sebagian di antara mereka menolak gagasan Islam sebagai ideologi atau pemikiran bahwa negara merupakan perpanjangan dari agama (Islam).

Format gerakan intelektual muslim baru tersebut berupaya menyegarkan kembali pemikiran Islam, khususnya masalah politik Islam. Diskursus-diskursus yang diusung tidak dimaksudkan untuk mengubah doktrin-doktrin Islam klasik. Mereka seperti muslim lainnya, percaya bahwa Islam itu kekal dan holistik, tetapi mereka juga percaya bahwa pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'an dan sunnah bisa berubah sesuai dengan zamannya. Di sinilah peran para pemikir muda seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, dan Gus Dur memberi kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan gerakan intelektual muslim baru di awal 1970-an. Tak lupa juga kekuatan Mukti Ali yang turut membentuk generasi intelektual baru tersebut.

Kampus merupakan cikal bakal lahirnya gerakan intelektual muslim baru, baik kampus IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, UGM, IAIN

[11] *Ibid.*, hlm. 126.

(UIN) Syarif Hidayatullah, maupun UI. Sebagian besar mereka merupakan aktivis HMI dan PII. Pada 3 Januari 1970, Nurcholish Madjid menyampaikan pidato pada pertemuan gabungan empat organisasi Islam: HMI, PII, Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII), dan Persatuan Sarjana Muslim Indonesia (Persami). Dalam pidato yang berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", Nurcholish mengajak umat Islam untuk melakukan pembaruan dalam pemikiran modern. Ia mengupas dengan jelas tentang konsep sekularisasi, desakralisasi, liberalisme, dan sosialisme.[12] Pidato tersebut kemudian mengundang reaksi keras dari kelompok Islam formalistik, namun keberanian Nurcholish menandai lahirnya babak baru dalam jagad intelektualisme Indonesia. Barton (1995) menyebut bahwa benih-benih gerakan pembaruan sebenarnya sudah dimulai sejak 1967 dalam bentuk yang substansial, melalui Kelompok Kajian Kecil Yogyakarta yang disebut "Limited Group". Bahkan lebih jauh lagi, semangat itu telah ditemukan sejak pembentukan HMI pada 1945.[13] Anggota kelompok ini antara lain Djohan Effendi, Ahmad Wahib, M. Dawam Rahardjo, Syu'bah Asa, Saifullah Mahyudin, Djauhari Muhsin, Kuntowijoyo, Syamsuddin Abdullah, Muin Umar, Kamal Muchtar, Simuh, dan Wadjiz Anwar.

Merujuk pada Barton (1995), gerakan intelektual baru politik Islam atau Neo-modernisme dimulai pada 1945. Saat itu Masyumi memandang pentingnya pendidikan agama Islam bagi Indonesia sebagai imbangan terhadap pendidikan madrasah atau pesantren yang sudah ada sejak lama. Pesantren menjadi basis intelektual sekaligus basis massa yang efektif dalam mendukung perjuangan-perjuangan. Mulai 1900, terjadi perubahan yang signifikan

---

[12] *Ibid.*, hlm. 137. Barton, *Gagasan Islam Liberal*, hlm. 54.

[13] *Ibid.*, hlm. 55. Penjelasan tentang HMI lihat, Agussalim Sitompul, *Menyatu dengan Umat, Menyatu dengan Bangsa: Sejarah HMI 1947-1996* (Jakarta: Logos, 2002), hlm. vii.

terhadap pola pendidikan di pesantren. Pesantren yang identik dengan pola pendidikan tradisional mulai mengenalkan pendidikan berbasis kurikulum, yang diselenggarakan oleh Sumatra Thawalib,[14] pesantren modern di Sumatra Barat. Pada 9 Desember 1940, di Padang didirikan Sekolah Tinggi Islam, dengan jurusan Syari'ah dan Pendidikan Bahasa Arab.

Sekolah Tinggi Islam dibuka pada 8 Juli 1945 di Jakarta, dan pada 10 April 1946 dipindah ke Yogyakarta dengan jurusan Ushuluddin dan Ilmu Kemasyarakatan. Konsep pendidikan perguruan Islam ini mengacu pada pola pendidikan Al-Azhar, Mesir. Pada 22 Januari 1950, para ulama di Solo juga mendirikan Sekolah Tinggi Islam. Berdasarkan kesepakatan, maka pada 22 Februari 1952, dua perguruan tinggi Islam di Solo dan Yogyakarta digabung menjadi Universitas Islam Indonesia (UII), dengan jurusan Ushuluddin, Qadha, Tarbiyah, dan Adab. Seiring dengan hal tersebut, pada 1948 pemerintah juga mulai merintis perguruan tinggi non-Islam di Yogyakarta, antara lain Akademi Ilmu Politik (AIP) di Yogyakarta dan Sekolah Tinggi Kedokteran di Klaten. Sekolah-sekolah tersebut pada 19 Desember 1949 bergabung menjadi Universitas Gadjah Mada (UGM). Perkembangan lebih lanjut, pada 25 September 1951, jurusan Ushuluddin UII berdiri sendiri menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam Negari (PTAIN) di bawah binaan Departeman Agama. Perguruan tinggi ini menjadi pembentuk tenaga-tenaga terampil Departemen Agama. Akan tetapi, pada 1957 berdiri Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta, yang khusus diperuntukkan bagi pendidikan tenaga terampil Departeman Agama. Sejak 1960, ADIA dan PTAIN disatukan menjadi Institut Agama Islam Negari (IAIN) Yogyakarta.

---

[14] Penjelasan mengenai Sumatra Thuwalib, lihat Burhanuddin Daja, *Gerakan Modernisasi Pemikiran Indonesia: Kasus Sumatra Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 45-145.

Peran modernisasi lembaga pendidikan Islam mampu mendorong lahirnya gerakan Neo-modernis di Indonesia. Kenyataan tersebut dapat ditemukan dari berdirinya HMI di Yogyakarta pada 5 Februari 1947. Dialog-dialog dengan para dosen agama lulusan luar negeri, seperti Prof. Kahar Muzakkir, H.M. Rasjidi, dan Hoesin Yahya telah menularkan cara pandang baru terhadap interpretasi al-Qur'an dan hadits, sesuatu berbeda dengan cara pandang ulama-ulama pesantren. Cara pandang baru tersebut mampu menarik perhatian para mahasiswa Islam, yang sebagian besar berasal dari pesantren. Pola pendidikan yang berbeda dengan pesantren membuat mahasiswa lebih bergairah memahami dan menekuni berbagai pemikiran yang mereka temukan di perpustakaan-perpustakaan.

Ada beberapa peristiwa sebelum 1945 yang dipatut dicatat sebagai cikal bakal gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Situasi tersebut menurut Bachtiar Effendi menjadi tonggak lahirnya intelektualisme Islam baru di Indonesia, yaitu *pertama*, berdirinya HMI. *Kedua*, berdirinya Sarekat Dagang Islam (16 Oktober 1905) merupakan awal penerapan Islam sebagai spirit perjuangan ekonomi. H. Samanhoedi menginterpretasikan ajaran Islam bukan hanya dalam pengertian teks dan konteks politik saja, melainkan juga sebagai spirit untuk perekonomian. *Ketiga*, pada tahun yang sama (17 Juli 1905) golongan Arab membentuk *Jama'at Khaer* di Jakarta di bawah pimpinan al-Yahya, al-Syahab, dan Alim al-Gadri. Kekuatan *Jamaat Khaer* semakin tajam ketika nama-nama besar lainnya bergabung, seperti Abdullah bin Alwi Alatas selaku perwakilan *Pan-Islamic Movement* untuk Indonesia, Ali bin Syahab (Menteng), Abdulhadi Alaydrus, Shal bin Sahl, dan Muhammad bin Abduraham Sahbiah. Dengan demikian, *Jamaat Khaer* menjadi agen pembawa gerakan Pan-Islamisme dari al-Afgani dan Abduh yang kemudian berkembang pesat di Indonesia. Latar belakang berdirinya *Jamaatul Khaer* adalah infiltrasi

Belanda terhadap pola pendidikan pesantren melalui ordonansi guru, selain sebagai imbangan terhadap komunitas Cina yang tergabung dalam *Tiong Hwa-Hwee Koan*, suatu *kongsi* para pedagang Cina untuk melawan pedagang pribumi dan Arab. Berdirinya SDI dan *Jamaat Khaer* memiliki alasan yang sama, yaitu melawan kongsi Cina yang saat itu memonopoli perekonomian. Setelah SDI berubah menjadi SI pada 1911, hubungan *Jamaat Khaer* semakin intens.

Berikutnya, berdiri organisasi Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914), Persatuan Ulama Indonesia (1971), Gerakan Ahmadiyah Lahore (1923), Persis (1923), *Jong Islameten Bond* (1925), Ahmadiyah Qadiani (1925), NU (1926), *Al-Wasyilah* (1930), Partai Arab Indonesia (1930), dan *Studenten Islamaten Studiclub* (SIS). Organisasi-organisasi tersebut, selain Ahmadiyah Lahore dan Ahmadiyah Qadian, pada 12 September 1937 mendirikan *Majelis Islam A'laa Indonesia* (MIAI) di Surabaya. Di bawah MIAI, mereka sepakat untuk menyatukan langkah perjuangan politik. Kiai Hasyim sendiri terlibat dalam pimpinan elite MIAI.

Pada tahun 1942 ketika Jepang mulai menjajah Indonesia, MIAI dipandang sebagai kekuatan yang harus dikendalikan. Salah satu upaya bentuk kontrol tersebut, MIAI diubah menjadi Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada 1 Desember 1943. Kiai Hasyim dan Kiai Wahid menjadi bagian dari Masyumi. Setelah Jepang menyerah, umat Islam mengadakan kongres di Yogyakarta (7 September 1945), yang menyepakati dan mengukuhkan Masyumi sebagai satu-satunya partai politik Islam. Kiai Hasyim menjadi Ketua Umum Dewan Syuro dan Dr. Soekiman Wirjosandjojo sebagai Ketua Umum Pengurus Besar. Sebulan sebelumnya, 2 Oktober 1945, para pemuda Masyumi membentuk Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII). Kemudian pada 4 Mei 1947 lahir organisasi Pelajar Islam Indonesia (PII), yang menjadi sayap kepemudaan Partai Masyumi—Partai Masyumi sendiri baru

dibubarkan pada 13 September 1960. Setelah dibubarkan, mantan tokoh-tokohnya mendirikan Dewan Dakwah Islamiyah (DDI) di Jakarta.

Dalam kondisi demikian, pada 5 Februari 1947 terbentuklah HMI oleh 14 mahasiswa STI Yogyakarta, antara lain Karnoto Zarkasyih, Dahlan Husien, Siti Zainah, Masarah Hilal, Soewali, Yusdi Ghozali, M. Anwar, Hasri Basri, Marwan, Tayeb Razak, Thoa Mashudi, Bidron Hadi, Zulkarnaen, dan Mansyur. Sedangkan *founding fathers* HMI, di antaranya Lafran Pane, Ahmad Tirtosoediro, dan Dahlan Ranuwihardjo.[15]

Romantisme sejarah yang dirasakan menjelang kemerdekaan serta munculnya gairah pemurnian ajaran Islam menjadi alasan historis lahirnya intelektual-intelektual muda progresif untuk berani mengambil sikap dan jarak. Sinar pencerahan mereka terima selama belajar dari para dosen STI yang berhaluan liberal. Selama dialog dengan para dosen tersebut, selalu terselipkan semangat Pan-Islamisme dari al-Afgani dan Abduh untuk memotivasi para mahasiswa STI berani memiliki sikap berbeda dengan organisasi-organisasi politik yang ada pada saat itu.

Alasan mencari pemahaman baru dalam menginterpretasikan ajaran Islam juga didukung oleh kondisi energi dan psikologi umat Islam yang sedang berjuang mempertahankan kemerdekaan Indonesia.[16] Yogyakarta sebagai kota perjuangan memberi andil besar dalam menumbuhkan semangat keindonesiaan dan keislaman. Seruan Kiai Ahmad Dahlan, *Al-ruju ila al-Qur'an wa al-hadits*, menumbuhkan semangat baru dalam pembaruan pemikiran keislaman. Islam tidak semata-mata sebuah teks mati, tetapi hidup secara konteksnya. Gerakan Kiai Ahmad Dahlan ini

---

[15] Sitompul, *Menyatu dengan..*

[16] Azyumardi Azra, "Pengantar; Mengabdi Republik, Memberdayakan Umat", dalam Sitompul, *Menyatu dengan,* hlm. vii.

dikenal dengan seruan membersihkan Islam dari *takhayul, bid'ah,* dan *churafat* (TBC). Dua spirit tersebut ditangkap oleh Lafran Pane sebagai pendorong perlunya pencerahan pikiran ideologi, politik, dan pendidikan dalam Islam itu sendiri. HMI dipandang memainkan peranan penting di awal 19700-an, yakni melahirkan intelektual muslim yang progresif, seperti Nurcholish Madjid, Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin, Ekki Syahruddin, Djohan Effendi, M. Dawam Rahardjo, Ahmad Wahib, Mansur Hamid, Imanuddin Abdurrahim, dan Adi Sasono. Ciri pemikiran HMI yang substantif, proaktif, inklusif, integratif, modernis, dan ilmiah, dipandang mengedepankan aspek keislaman dan keindonesiaan.[17] Bachtiar menganalisis *grand-politics* yang terjadi pada masa pra-kemerdekaan, pasca-kemerdekaan, dan Orde Baru. Gerakan intelektual Islam baru ini, bagi Bahtiar, dimulai sejak lahirnya kelompok yang progresif melakukan reinterpretasi Islam dalam kehidupan bernegara. Kelompok ini membawa semangat idealisme dan aktivisme yang bergerak pada tiga wilayah penting: pembaruan teologis, reformasi politik/birokrasi, transformasi sosial.[18]

Dengan latar *meta-narrative* atau *grand-politics* demikianlah pemikiran Gus Dur terbentuk. Meskipun pada 1963–1971 Gus Dur

---

[17] *Ibid.*, hlm. 492-506.

[18] Effendi, *Islam dan Negara,* hlm. 126. Demikian juga Masykuri Abdillah (1995) dan Sudirman Tebba (1993), sepakat meletakkan periode 1970-an sebagai awal pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Barton (1995), meskipun menyebut periode 1970-an sebagai salah satu momen penting lahirnya pembaruan pemikiran Islam, ia lebih jauh ke belakang, dengan menyebut tahun 1967 sebagai lahirnya gerakan pemikiran baru di dalam Islam, yang ditandai oleh lahirnya kelompok kajian kecil, *Limited Group* di Yogyakarta, namun semangat pembaruan tersebut dapat dilacak hingga 1947 ketika HMI berdiri. *Limited Group* beranggotakan Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan M. Dawam Rahardjo, berkumpul di rumah Prof. Dr. Mukti Ali, kompleks Dosen IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Barton, *Gagasan Islam,* hlm. 55-56. Lihat juga Sitompul, *Menyatu dengan.* Sedangkan Burhanuddin Daja menyatakan bahwa pembaruan pemikiran Islam justru dimulai sejak awal 1900. Daja, *Gerakan Pembaruan,* hlm. 58-77. Pendapat yang sama dengan Daja disebutkan oleh Charles Kurzman. Lihat, Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940* (New York: Oxford Press, 2002), hlm. 339-365. Ia

berada di Kairo, Baghdad, dan Eropa, posisinya sebagai juru terjemah di Kedutaan Besar Kairo sangat memungkinkannya untuk mendapat informasi terbaru dari Tanah Air. Situasi politik memang menjadi perhatiannya, terlebih pada tahun-tahun tersebut hubungan antara Islam dan negara, khususnya hubungan NU dan negara menjadi *meta-narative* di Indonesia. NU tetap menjadi perhatian Gus Dur karena NU telah menjadi bagian dari memori kehidupan masa kecilnya, yang sulit dilupakan. Orang-orang tercintanya pun berada di komunitas NU.

Kehidupan di Kairo, khususnya di al-Azhar, menjadi pusat gerakan pemikiran modernisme dunia. Selama di Kairo, Gus Dur terpengaruh oleh kondisi psikologis pembaruan pemikiran Islam. Bila dibanding rekan-rekannya yang lain, seperti Nurcholish, Djohan, dan Wahib, persentuhan Gus Dur dengan modernisme dipandang lebih kuat, karena Gus Dur langsung menemukan sendiri berbagai sumber utama, baik literatur maupun tokoh-tokohnya. Warisan intelektualistas Kairo dan Baghdad, juga Eropa, telah menjadi titik temu antara Gus Dur dan para pembaharu Neo-modernis Indonesia, ketika kembali ke Indonesia. Pada periode awal 1970-an, tulisan Gus Dur, yang diterbitkan harian nasional *Tempo* dan *Kompas*, banyak bertemakan dunia pesantren, yang saat itu masih belum banyak penulis yang memperhatikannya. Popularitas Gus Dur sudah tersebar di kalangan Neo-modernis, terlebih faktor Nurcholish, yang sama-sama berasal dari Jombang. Namun, secara formal, keterlibatan Gus Dur dalam gerakan ini terjadi setelah Dawam Rahardjo menarik Gus Dur untuk terlibat di dalam Yayasan Samanhudi. Yayasan ini didirikan oleh Dawam Rahardjo, bersama teman-temannya dari Yogyakarta. Sebagai yayasan sosial, Yayasan Samanhudi mengembangkan kajian-

---

melacak cikal bakal pembaruan pemikiran Islam di Asia, yang ternyata dimulai pada awal 1900.

kajian mengenai isu-isu sosial yang menarik. Diskusi-diskusi yang sering dilakukan para anggotanya, seperti Nurcholish Madjid, Gus Dur, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib, untuk melahirkan gagasan besar berlanjut dengan pertemuan "Reboan" selama kurun 1980-1990-an. Melalui kegiatan itu, pembaruan pemikiran Islam mulai dikembangkan. Hasil-hasil diskusi mereka diterbitkan dalam majalah *Mimbar* Jakarta. Mulai 1978 Gus Dur pindah ke Jakarta dan menjadi pengasuh Pondok Pesantren Ciganjur. Sejak itu secara intensif Gus Dur terlibat dalam dunia intelektualisme yang lebih luas. Pada kurun 1982-1985, Gus Dur menjadi Ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) dan dua kali terpilih sebagai Ketua Dewan Juri Festival Film Nasional (FFI). Bagi seorang kiai, penunjukkan dirinya sebagai juri dalam perfilman, tentu saja sangat tidak lazim dan mengundang kontroversi. Pada Desember 1984, Gus Dur terpilih sebagai Ketua Umum PBNU menggantikan seniornya, Idham Chalid.

B. Konstruksi Pemikiran Politik Gus Dur

Kajian secara seksama terhadap pemikiran Gus Dur dilakukan oleh Barton (1995, 1996, dan 2002), Arif Afandi (1997), Abdul Ghafur (2002), Syamsul Bahri (2004), dan Khoirul Rosyadi (2004), meskipun mereka menempatkan pemikiran Gus Dur dalam bingkai pemikiran keagamaan, bukan pemikiran politik. Adapun kajian yang menempatkan Gus Dur sebagai *the political man* adalah Ahmad Bahar (1999) dan Mujiburrahman (1999). Namun, penulis keberatan pada kajian Bahar dan Mujiburrahman, terutama dalam hal: 1). Tidak menjelaskan *social contex* dan *social orientation* pemikiran Gus Dur, padahal menurut Key (1952) dan Lane (1972), pemikiran politik memiliki konteks dan orientasi sosial. 2). Keduanya hanya melakukan interpretasi atas tulisan-tulisan Gus Dur tentang konsep ideologi dan negara, padahal antara pembaca dan *social context* dan *social orientation* berkaitan erat,

karena kedua entitas tersebut menjadi jembatan untuk memahami perjuangan yang diusung oleh si aktor. Perjuangan, *virtue* atau keberpihakan merupakan indikasi atas kepentingan yang disembunyikan di balik keindahan diskursus politik—pemikiran politik sejatinya mampu mengungkapkan sisi tersembunyi tersebut, bukan hanya sekadar mengintrepretasikan apa yang tersurat.

Meskipun demikian, harus diakui karya-karya mereka memberikan kontribusi yang besar bagi upaya memahami pemikiran politik Gus Dur. Melalui Barton, Arif Afandi, Syamsul Bakri, dan Khoirul Rosyidi, kajian ini menemukan pijakan awal dalam memahami karakter pemikiran keagamaan Gus Dur, yang mengedepankan sisi rasional, mengkompromikan atau mensintesiskan dua perbedaan, dan mengembangkan *itjihad* sendiri untuk menjawab kebuntuan. Karakter pemikiran keagamaan Gus Dur tersebut berkontribusi pada pemikiran politik tipikal Gus Dur, yang menjadi konsen dalam kajian ini. Pertimbangannya adalah, pemikiran politik dan pemikiran keagamaan memiliki akar yang sama dalam proses berpikir, namun memiliki perbedaan dalam konteks dan tujuannya. Pemikiran politik bertujuan untuk menjelaskan suatu relasi antara *powerfull* dan *powerless*, baik dalam struktur maupun dalam kultur berdasarkan suatu perspektif, *belief systems* atau ideologi politik tertentu. Sementara pemikiran keagamaan berupaya menjelaskan tentang bagaimana *belief system* dipahami untuk diterapkan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, titik-singgung antara pemikiran politik dan pemikiran keagamaan adalah dalam hal perspektif. Meskipun demikian, perlu disadari juga bahwa agama merupakan ajaran yang holistik dan integratif, yang di dalamnya menjelaskan juga relasi *powerfull* dan *powerless*, sehingga diakui betapa tipis pembeda antara pemikiran keagamaan dan pemikiran politik ketika mengurai kehidupan sosial. Jelasnya, agama dapat menjadi

inspirasi politik dan, sebaliknya, kehidupan politik turut mempengaruhi interpretasi agama.

Seperti dijelaskan dalam tabel di atas, periode 1970-1977, topik tulisan Gus Dur berfokus pada dunia pesantren. Tercatat 12 tulisan dibukuan dalam *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid* (penerbit CV. Darma Bakti Jakarta, 1978). Kemudian 17 tulisan pasca tahun 1977 yang dibukukan dalam *Muslim di Tengah Pergumulan* (penerbit Leppenas Jakarta, 1981). Menurut Barton, pada periode inilah Gus Dur ditahbiskan sebagai intelektual publik karena, selain intensitasnya tampil di lingkungan intelektual Jakarta, juga sering menulis esai di media massa nasional, terutama *Tempo, Kompas,* dan *Prisma.* Kehadiran Gus Dur di Jakarta pada 1978 menunjukkan eksistensinya dalam forum nasional. Tulisan Gus Dur periode 1975-1980 tercatat sebanyak 21 tulisan.

Sebelum memahami konstruksi pemikiran politik Gus Dur, perlu dijelaskan terlebih dahulu cara Gus Dur berpikir dan menulis. Hal ini dapat ditelusuri dari Kata Pengantar untuk buku *Muslim di Tengah Pergumulan*:

> Sebuah tinjauan umum atas tulisan seseorang mau tidak mau harus didasarkan pada sebuah penilai atas perkembangan pemikiran orang itu dalam jarak waktu tertentu. Perkembangan ini sendiri sangat erat kaitannya dengan perkembangan keadaan di mana orang itu hidup, karena tidak ada penulis yang tidak melakukan dialog dengan masyarakatnya dalam masa kehidupannya sendiri.
>
> Kemelut pemikiran dalam tulisan yang terdahulu tidak dapat ditutup oleh kematangan tulisan sepuluh tahun kemudian. Memang benar dapat dicari persambungan antara semua tulisan yang dikumpulkan, sehingga tetap saja ada penyimpulan umum oleh pembaca, tetapi tiap tulisan dinilai pada dirinya sendiri, tidak hanya dikaitkan dengan sebuah tema umum belaka.
>
> Tulisan-tulisan dalam buku ini juga harus dimengerti dari sudut pandang ini. Masing-masing ditulis untuk tujuan tertentu yang memiliki

> keabsahan hanya bila dihubungkan dengan latar belakangnya. Ada yang ditujukan kepada sebuah publik sangat terbatas, dari lingkungan pengambil keputusan (*decision makers*) di lingkungan sebuah proyek yang memiliki lingkungan khusus. Ada yang ditulis untuk publik seluas mungkin, dengan tujuan menawarkan sebuah kerangka penglihatan masalah yang dikhawatirkan ditinjau secara salah oleh masyarakat. Ada yang ditulis sebagai upaya eksploratif untuk mencari batasan masalah yang pasti, katakanlah sebagai sebuah pancingan, dan dari reaksi atasnya dapat ditemukan sudut penglihatan final yang diharapkan dapat memecahkan persoalan yang dihadapi.[19]

Gus Dur mencoba mengekplorasi bahwa apa yang diitulisnya adalah berdasarkan hasil dialog dengan masyarakat dan situasi. Tulisan yang dibuat merupakan ekspresi atas apresiasinya terhadap berbagai persoalan yang dijumpai. Dengan demikian, untuk memahami tulisannya diperlukan kejelian membaca latar belakangnya. Berdasarkan hal tersebut, tulisan Gus Dur, dilihat dari fungsinya, dapat diklasifikasikan ke dalam tiga jenis: 1). Sebagai masukan bagi para pengambil keputusan; 2). Sebagai upaya menawarkan perspektif terhadap suatu kasus yang perlu dicermati dengan segera; dan 3). Sebagai upaya eksploratif untuk menemukan alternatif terbaik dalam memahami suatu persoalan.

Ketiga jenis tulisan di atas menjadi tipikal Gus Dur sebagai *unattached intellectual*, karena pada periode 1970-1984, Gus Dur dikenal sebagai intelektual bebas yang tidak terikat pada satu kepentingan. Periode 1984-1998, posisi Gus Dur berubah menjadi *attached intellectual*, karena keterikatannya dengan kepentingan NU, dan kemudian PKB. Pasca 2002, Gus Dur kembali menjadi *unattached intellectual* setelah melepas jabatan-jabatan resmi organisasi (baik NU maupun PKB), meskipun tidak sepenuhnya bebas (mengenai metamorfosis perjalanan Gus Dur dapat dilihat dalam lampiran).

---

[19] Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 2-3.

C. Karakter Tulisan Politik Gus Dur

Dalam menulis, Gus Dur mempunyai gaya *the leaflet writer* atau esais, yaitu menulis dengan tema yang acak, responsif, bentuk tulisan yang pendek, dan menggunakan bahasa yang ringan dan jenaka. Ide makronya tersebar di semua tulisan, sehingga dibutuhkan perhatian khusus untuk mengidentifikasinya, terutama ketika memasukkan ide-idenya ke dalam *mainstream* pemikiran politik. Beberapa tulisannya dikumpulkan ke dalam sebuah buku, karena itu diperlukan kesabaran untuk menemukan jejak ide makronya. Jadi, di dalam satu buku, misalnya, terjadi sebaran ide yang luas.[20]

1. Periode 1970-1980: Eksperimentasi dan *Positioning* Ide-Ide Kritis

Kajian awal terhadap pemikiran Gus Dur dimulai dari periode 1970-1980-an. Pada periode ini, Gus Dur banyak melakukan eksperimentasi terhadap ide-idenya, termasuk juga merespons persoalan yang berhubungan dengan relasi negara-rakyat. Penulis, dalam proses menapaki pemikiran Gus Dur, melakukan inventarisasi pemikiran-pemikiran politiknya berkaitan dengan lima persoalan—sebenarnya kelima persoalan ini tidak serta merta

[20] Buku kumpulan tulisan/artikel Gus Dur yang telah dipublikasikan: *Bunga Rampai Pesantren* (Dharma Bakti, 1979); *Muslim di Tengah Pergumulan* (Lappenas, 1981); *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab, Suatu Pergumulan Wacana dan Transformasi* (Fatma Press, 1989); *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam* (Kompas, 1991); *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (LKiS, 1997); *Tabayun Gus Dur* (LKiS, 1998); *Islam, Negara, dan Demokrasi: Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur* (Erlangga, 1999); *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman* (Kompas,1999); *Tuhan Tak Perlu Dibela* (LKiS,1999); *Prisma Pemikiran Gus Dur* (LKiS, 1999); *Membangun Demokrasi* (Rosda Karya, 1999); *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Grasindo, 1999); *Melawan Melalui Lelucon* (Tempo, 2000); *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Desantara, 2001); *Menggerakkan Tradisi* (LKiS, 2001); *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (LKiS, 2002); *Gus Dur Bertutur* (Proaksi, 2005); dan *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (The Wahid Institute, 2006). Tulisan Gus Dur tersebut dikumpulkan ke dalam tema-tema: budaya, dunia pesantren, sosial politik, dan luar negeri.

disampaikan oleh Gus Dur dalam periode awal: 1) Masalah kritik sosial—hubungan antara *powerfull* dan *powerless*, hubungan agama dan negara, dan masalah pembangunan; 2) Penegakan hukum; 3) Teori dan falsafah bernegara; 4) Demokratisasi—lembaga negara, pers, dan kepemimpinan nasional; dan 5) Hubungan internasional.[21]

Untuk membaca tulisan Gus Dur yang variatif dan tersebar, kajian ini dilakukan dengan merujuk pada pernyataan Gus Dur dalam Kata Pengantar *Bunga Rampai Pesantren*, seperti yang dikutip oleh Barton:

> Tetapi paling tidak **persambungan dapat ditelusuri dalam pesan utama** yang dibawa oleh semua karya tulis yang dihasilkan dalam jarak waktu bertahun-tahun itu; ajarkan kepada kalangan pesantren sendiri untuk mengembangkan pesantren mereka, baik secara individu maupun kolektif. Pengembangan pesantren, apapun jenis yang akan diambil, dalam artian penyerapan hal-hal baru yang diperlukan oleh pesantren dari dunia di luarnya, juga tetap mempertahankan watak aslinya yang positif dan bermanfaat. **Perpaduan antara kebaikan dua dunia**, yaitu dunia lama dari mana persantren berasal, dan dunia baru ke arah mana pesantren sedang bergerak.[22]

Pada periode 1970-1980, Gus Dur banyak mengulas masalah pesantren sebagai titik pijak *positioning* di tengah intelektualitas Islam Indonesia. Melalui pesantren, eskperimentasi ide-ide Gus Dur di tengah komunitas intelektualitas muslim mendapat perhatian serius. Dalam pandangannya, pesantren merupakan warisan budaya Indonesia yang terpinggirkan (subkultur), baik

---

[21] Untuk menganalisis karakter pemikiran Gus Dur, buku-buku yang menginventarisasi tulisannya pada periode 1970-1980-an adalah: *Bunga Rampai Pesantren*; *Muslim di Tengah Pergumulan*; *Kiai Menggugat*, *Gus Dur Menjawab; Suatu Pergumulan Wacana dan Transformasi*; *Universalisme, dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*; dan *Prisma Pemikiran Gus Dur*.

[22] Barton, *Gagasan Islam*, hlm. 332-333. Tulisan dengan cetak tebal (*bold*) berasal dari penulis (Munawar Ahmad). Demikian juga pada kasus-kasus serupa di dalam kutipan, sejauh tidak ada keterangan lebih lanjut dari penulis (*red.*)

dalam pengertian positif maupun peyoratif. Oleh karena itu, esai-esai yang dibuat merupakan pembelaan dan advokasi terhadap dunia pesantren yang subkultur. Hal itu dilakukan karena ia merupakan bagian dan sekaligus dibesarkan oleh kultur pesantren. Gus Dur menemukan tentang besarnya kualitas lulusan pesantren dan atau kiai di mata pemerintah, tetapi mereka dipandang sebelah mata dibandingkan dengan lulusan sekolah umum, seperti sindirannya dalam buku *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah.*

> Orangnya peramah tapi lucu. Raut wajahnya sepenuhnya membayangkan ke-kiai-an yang sudah mengalami akulturasi dengan "dunia luar". Pandangan matanya penuh selidik, tetapi kewaspadaan itu dilembutkan oleh senyumnya yang khas. Gaya hidupnya juga begitu. Walaupun sudah tinggal di komplek universitas negeri, masih bernapaskan moralitas keagamaan. Gaya bicaranya juga ada dua macam. Di hadapan "orang luar" ia sedikit bicara dan lebih banyak "meladeni", tetapi di tengah "rakyatnya" sendiri, ia memakai gaya pengajian seratus persen. Itulah Kiai Muchit (yang ejaannya belum disesuaikan dengan EYD.) yang mampu berbicara tentang riil politik lokal dengan bupati di wilayahnya ketika ia menjadi Wakil Ketua DPRD, tetapi yang dengan santainya membuka pengajian umum dengan humor, apakah tipe kiai begini yang jadi citra "ulama-intelek" yang begitu didambakan orang-orang Departemen Agama, kita tidak tahu persis. Bagaimanapun juga, **kredibilitasnya untuk itu cukup kuat**; ia kiai populer **berilmu agama** mendalam, sekaligus ia jadi dosen universitas (walaupun hanya untuk mata kuliah agama). Setidak-tidaknya ia tipe yang lebih **realistis** dan lebih **memikat hati** daripada sejumlah sarjana dari disiplin non-agama, tetapi yang mengajarkan agama, dengan kegalakan dan militansi yang terasa menakutkan—wakil dari tipe "intelek-ulama".[23]

Melalui tema pesantren, Gus Dur secara leluasa mengkritik internal pesantren dan eksternal pesantren (pemerintah)—yang

[23] Dimuat di *Tempo*, edisi 5 April 1980. Juga dalam Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 7-12.

diwakili Departemen Agama, yang senang memandang sebelah mata kualitas lulusan pendidikan pesantren. Bagi Gus Dur, produk pendidikan pesantren memiliki nilai lebih ketimbang pendidikan umum, atau minimal sama. Namun, Depag lebih menghargai lulusan pendidikan formal, yang belum tentu memiliki kualitas seperti para kiai pesantren. Akibat dari pandangan yang tidak berimbang tersebut serta didukung oleh apatisme pemerintah sendiri, maka pesantren harus sekuat tenaga mengembangkan diri sesuai dengan tuntutan zaman.

Pada tahun 1970-1980-an, pemerintah tidak menjadikan pesantren sebagai mitra pendidikan yang baik. Mereka dibiarkan hidup sendiri. Lulusannya tidak diakui, kecuali berijazah sekolah umum. Jadi, sangat logis jika antara pesantren dan dunia luar, termasuk negara, terjadi friksi budaya yang memunculkan sikap rendah diri. Mereka lebih tertutup terhadap orang luar, dan solid ke dalam lingkungan pesantren sendiri.[24] Kondisi ini melahirkan pergumulan yang dinamis dan ambivalen, termasuk dalam permainan peran dan status mereka di dalam masyarakat secara nyata. Lulusan pesantren, meskipun dianggap berasal dari pendidikan "inferior", tetap diterima oleh masyarakat sebagai santri yang "dipandang" memiliki pengetahuan lebih mumpuni dalam soal agama. Kondisi inilah yang membuat kiai memiliki status "istimewa" di mata masyarakat dan politik. Kiai Muchit menjadi anggota DPRD bukan karena latar belakang pendidikan formal, melainkan lebih karena ia adalah tokoh kultural, panutan masyarakatnya. Antitesis tersebut merupakan argumen Gus Dur untuk menunjuk arogansi negara yang formalistik dalam melihat persoalan. Sikap formalistik ini menjadi alasan munculnya kekakuan dalam bersikap, padahal pesantren memiliki fungsi filter

[24] Penjelasan ini terdapat di dalam "Pesantren sebagai Subkultur", ditulis pada 1974.

budaya yang efektif dibanding fungsi sensor yang dimiliki oleh pemerintah.

> **Kedudukan kultural** yang relatif **unggul** ini memungkinkan pesantren mengambil peran sebagai **penentu** dalam **proses penyaringan** unsur-unsur kebudayaan yang datang dari luar golongan santri. Perbuatan mana yang harus, baik, dapat, tidak, atau jangan dilakukan.[25]

Sejak pencanangan ideologi pembangunan melalui Repelita, pemerintah menggalakkan kebijakan "bebas buta huruf" yang ditandai dengan sertifikasi bebas paket A dari institusi-institusi pendidikan yang ditunjuk, yakni lembaga-lembaga pendidikan formal. Dalam posisi ini, peran pesantren tidak dilibatkan, padahal potensi pesantren sebagai lembaga pendidikan non-formal telah teruji dalam menghasilkan lulusan yang bebas buta huruf. Kondisi ini dipandang oleh Gus Dur sebagai sinisme dan ketidakadilan pemerintah terhadap dunia pesantren.

Meskipun demikian, Gus Dur juga mengkritik pesantren-pesantren yang tidak mau berubah demi sebuah romantisme. Gus Dur dengan yakin memberikan contoh, bahwa pesantren bisa memiliki posisi *bargaining* yang sejajar dengan pemerintah jika pesantren menunjukkan keyakinannya sebagai agen budaya yang patut diperhitungkan. Sikap selalu mengikuti pandangan generasi masa lalu, tanpa berpikir secara mendalam, menjadi sebab adanya stagnasi, involusi di dalam pesantren. Pola ini terjadi karena tradisi belajar di pesantren yang cenderung korup, yaitu mematikan semangat pencarian dengan lebih mengedepankan kekakuan doktrin:

---

[25] *Ibid.*

Dengan demikian, tata nilai serba spekulatif yang menjiwai pendidikan agama di negeri-negeri Arab tidak dapat diterapkan di pesantren, seperti upaya sekuat mungkin untuk menggambarkan dan mengkategorisir rasa ekstasi (*jazabah*) dalam percobaan mengenal hakekat dan kebenaran Tuhan (*mystical Ecstacy*) dalam bentuk baris-baris sajak atau dalam rumus-rumus tasawuf. **Tata nilai dalam lingkungan pesantren** lebih ditekankan pada **pembentukan nilai-nilai praktis**, yang diperlukan untuk mengatur kehidupan sehari-hari, sehingga ia kehilangan nilai spekulatifnya. Ini juga sesuai dengan watak gerakan tasawuf di negari ini, yang sedikit sekali mementingkan pengungkapan keindahan cinta abstrak kepada Sang Pencipta Yang Maha Pengasih, tetapi hanya mengutamakan pekerjaan ibadah yang dianggap utama (wirid, bentuk ganda *awrad*). Penekanan pada pembentukan nilai-nilai yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari ini membawa akibatnya sendiri, yang hingga kini masih sedikit sekali disadari di kalangan pesantren sendiri. Akibat itu adalah kedangkalan tata nilai, sehingga hanya perbuatan-perbuatan lahiriah belaka yang harus dinilai, dengan sama sekali mengabaikan faktor kedalaman rasa (*compassion*). Kedangkalan tata nilai ini dapat dibandingkan dengan keadaan serupa dalam lingkungan kelompok-kelompok militer (*spartan ethics*). Kedangkalan tata nilai ini pada gilirannya menghasilkan sikap hidup yang dokriner, yang menggolongkan manusia hanya kepada dua kelompok belaka; pihak kita dan pihak lawan. Radikalisme yang dangkal ini dapat dilihat umpamanya pada kesetiaan fanatik seorang santri kepada pesantren tempatnya belajar, atau pada ketidakmampuan seorang kiai untuk menerima argumentasi pihak luar dalam suatu kontroversi. Dalam bentuknya yang paling buruk, kedangkalan ini dapat dilihat pada sikap angkuh sebagian santri, di samping verbalisme yang sangat kaku dan formalistik dalam menilai suatu perbuatan.

Untuk memecah kekakuan tersebut, Gus Dur membuka tawaran inovatif dengan memperkenalkan istilah "transformasi" dan "dinamisasi". Pesantren harus melakukan inovasi sebagai langkah untuk menaikkan *bargaining* dengan pemerintah. Tawaran Gus Dur merupakan bentuk dialektika ketidakberdayaan pesantren di hadapan kekuasaan negara, yang menempatkan pesantren sebagai subkultur. Baginya, perubahan pesantren sesuai perkembangan zaman merupakan suatu keharusan dengan tetap mempertahankan spirit warisan budaya masa lalu.

> Pada masa akhir-akhir ini dengan semakin kompleknya pembagian tugas di pesantren, sedikit demi sedikit telah membuka pintu untuk melakukan inovasi perorangan, walaupun masih terbatas pada soal-soal non-ritual dan non-konseptual, seperti pada inovasi dalam bidang administrasi dan sebagainya.[26]

Dalam tulisan yang berjudul "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", "Manfaat Koperasi bagi Pesantren", "Lembaga Pendidikan Islam", dan "Pesantren dan Pengembangan Watak Mandiri", Barton memahami sebagai upaya mengintroduksir ide-ide progresif ke dalam dunia pesantren. Pesantren, pada saat tulisan-tulisan tersebut dibuat, dipahami sebagai lembaga pendidikan murni, tidak memikirkan hal-hal lain selain pengembangan pendidikan. Namun, Gus Dur melakukan inovasi tentang bagaimana pesantren melakukan pembenahan diri dan penguatan finansial dengan cara hibridasi teknologi tepat guna. Kemandirian pesantren akhirnya menjadi jawaban bagi *bargaining* dengan pemerintah, karena melalui hibridasilah pesantren yang dikesankan sebagai kolot dan tradisional dapat dieliminasi.

Penulis menilai bahwa proyek hibrasi dan inovasi Gus Dur juga karena akibat persentuhannya dengan LP3ES, yang juga memberikan perhatian terhadap marjinalisasi pesantren. Dengan analisis-analisis model LSM yang kritis, Gus Dur tampaknya menemukan objek yang tepat untuk dikembangkan sekaligus diperjuangan, yaitu pesantren. Untuk kepentingan inilah Gus Dur mendirikan sebuah LSM independen, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), pertengahan tahun 1980.[27]

---

[26] Dikutip dari Barton, *Gagasan Islam,* hlm. 339, yang berasal dari "Pesantren sebagai Subkultur". Barton memerlukan kutipan ini sebagai dalil bahwa telah terjadi dialektika pemikiran dalam argumentasi Gus Dur. Pemikiran ini sebagai bentuk terobosan baru yang ditempuh oleh seorang kiai tradisional seperti Gus Dur.

[27] *Ibid.,* hlm. 346.

Perjuangan agar pesantren memperoleh posisi *bargaining* di mata pemerintah disampaikan secara komprehensif dalam makalah "Principles of Pesantren Education", yang dipresentasikan di Berlin pada 9 Desember 1987.

> Another development within the Islamic movements in Indonesia at present also warrant a short discussion on its effect on pesantren. The increasingly defferentiated strategies employed by various Islamic organizations to serve the cause of Islam unavoidably make their basic approach to social change, those strategies include the following respective categories: the social political, the cultural and socio cultural strategies.
>
> The socio-political strategy stresses the need to spell out items of formalization of Islamic teachings in the state institution through continuous legal formalizing efforts of the part of the Islamic movements... the cultural strategies is designed for the development of mature individuality for the muslims by widening their horizon, enlarging their scope of commitment, depending their awareness of the complexity of human environment and the strengthening of their solidarity with fellow human beings regardless of political ideology.... the socio-cultural strategy sees the necessity to develop societal frameworks using Islamic values and principles. But, the institutions resulting from this process in not to be exclusively Islamic institutions, but "common institutions..."[28]

Perlawanan Gus Dur atas nama pesantren mendapat respons dari Mukti Ali (yang saat itu menjabat Menteri Agama). Melalui program pemberdayaan pesantren, Depag memberikan program tambahan bagi pesantren, yakni pelajaran keterampilan. Tetapi, akibat perencanaan yang kurang matang, pada praktiknya program tersebut tidak dapat dipakai di dunia pekerjaan. Dalam kondisi tersebut, beberapa pesantren melakukan *community development*, bersama dengan masyarakat sekitar yang sebagian

---

[28] Wahid, "Principle of Pesantren Education", dalam *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam, Kumpulan Tulisan di Harian Kompas*, diterbitkan secara terbatas oleh *Kompas*, (Jakarta: Kompas, 1991), hlm. 108.

besar petani, untuk melakukan pengembangan masyarakat secara bersama-sama:[29]

> Pesantren as present is facing onsloughts from the efforts to 'modernize' education in rural area. Education becomes a massive and somehow expensive undertaking. Although the government takes the burden of building and financing local schools in great numbers, one side of it is still to be borne out by the villagers; providing continuiation of their children's education after they finish primary education at their own villages. The great number of drop outs as well as those finishing only the lowest rank of the education ladder in rural areas is a witness to this sad situation. How to make use of uneducated and a half-educated youth in rural areas becomes an increasingly deep concern for community leaders a the villages and subvillages levels, including pesantren kiyais. Hence their quick acceptence of the ide of providing basic vocational (keterampilan) training introduced to the pesantrens by the Minister of Religious Affairs A. Mukti Ali, in early seventies.... it has discovered that this kind of solution did not work; vocational training by itself is not capable of providing jobs and income to rural youth when the job-market is already jammed with nearly ten millions of unemployed people.

Dalam upaya meningkatkan kekuatan wacana pesantren, Gus Dur menyandingkan pesantren dengan kemiskinan. Kemiskinan seakan menjadi energi untuk menguatkan pembelaan Gus Dur terhadap pesantren. Ia menggunakan pesantren sebagai "icon" *powerless*, di samping sebagai bagian dari struktur rakyat jelata—pesantren pada umumnya didirikan di wilayah kehidupan masyarakat kecil petani di pedesaan. Melalui "icon" pesantren, Gus Dur hendak mencuatkan persoalan krusial di Republik ini, yaitu kemiskinan absolut. Menurut Gus Dur, kemiskinan merajalela karena diakibatkan oleh proses pembangunan yang bergerak di kota dan sama sekali tidak menyentuh kehidupan rakyat di desa-desa.

---

[29] Wahid, "Culture Oriented Development Policies and Programs: The Case of Pesantren in Indonesia", dalam *Ibid.*, hlm. 110-115.

2. Tema Pertentangan Dua Cara Berpikir: Pesantren dan Konflik Sosial

Tema ini merupakan tema pokok yang sering diusung Gus Dur mulai tahun 1970-an hingga saat ini. Artikelnya, "Kehidupan Beragama: Kasus Kaum Muslimin Indonesia" merupakan teks ceramah pada Latihan Kepaniteraan Dewan Pertimbangan Agung RI di Jakarta pada 25 Mei 1981.[30] Dengan *setting* penyerbuan kantor polisi di Cicendo, Bandung, oleh Kelompok Imran, Gus Dur memberi tanggapan bahwa pembangunan yang tidak adil akan menyebabkan kesenjangan antara orang yang berpunya (*the have*) dan tak berpunya (*the have not*). Modernisasi membawa situasi traumatis, berupa keterasingan individu karena perubahan pola hidup yang semakin mobile dan terkotak-kotak, serta ketakutan individu terhadap kemungkinan gagalnya persaingan ekonomi. Kekecewaan rakyat besar telah membuat mereka tidak percaya terhadap teknologi, ilmu, dan kebudayaan sekuler, sehingga membawa mereka kembali pada agama secara berlebihan, dengan bentuk yang lebih militan. Fundamentalisme ini dapat muncul dalam lingkungan agama mana pun dan akan melahirkan sikap berang dalam beragama, baik terhadap penganut agama yang sama maupun penganut agama lain. Kesadaran agama demikian kerap muncul akibat sikap traumatis, bukan karena pencarian yang alamiah.

> Kekecewaan manusia Indonesia, terutama generasi mudanya, ternyata tidak hanya dapat dibatasi pada lingkup perorangan belaka, tetapi sudah memasuki sektor kehidupan bermasyarakat pula. Besarnya harapan akan perbaikan nasib dan kemewahan hidup yang mereka tumpukan kepada pembangunan, ternyata tidak terpenuhi dengan cepat. Pembangunan yang secara salah disamakan dengan perubahan pola kehidupan materiil, ternyata tidak membawa sesuatu yang memenuhi impian dan harapan mereka. Pada saat yang sama, mereka melihat semakin besarnya kesenjangan antara kelompok masyarakat berpunya (*the haves*) dan tak berpunya (*the have nots*).

[30] Wahid, *Muslim di Tengah*, hlm. 46-55.

> Bahkan mereka sendiri pun terancam secara keseluruhan oleh dimensi sangat besar dari masalah kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, dan sebagainya. Mayoritas mereka akan dihadapkan pada langkanya kesempatan kerja seusai menempuh alam pendidikan di sekolah dan perguruan tinggi. Mereka melihat masih besarnya korupsi dilakukan, karena masih terbatasnya kemampuan aparat pengawasan untuk mengendalikannya; mereka juga menyaksikan betapa sektor non-pemerintahan juga dipenuhi oleh kecurangan dan perampasan hak bagi orang kecil untuk hidup wajar sebagai manusia, karena larutnya nilai-nilai luhur dalam perubahan sosial yang berlangsung secara cepat. Keseluruhan kekecewaan atas lambatnya pembangunan memenuhi impian materialistik mereka dan menangani masalah-masalah di atas, menghasilkan pada diri mereka pengalaman traumatis yang terjadi secara kolektif... perkembangan seperti itu sudah tentu berlawanan dengan perkembangan pembangunan sebagaimana dirumuskan oleh masyarakat bangsa secara keseluruhan. Konfrontasi antara kedua perkembangan yang saling bertentangan itu sudah tentu akan menimbulkan percikan-percikan sosial budayanya sendiri, yang akan membuat kemelut di kalangan generasi muda juga semakin membesar. Semakin membesarnya kemelut itu akan memunculkan masalah sendiri, yang antara lain akan berupa militansi dan keberangan semakin besar, dalam sikap keberagamaan mereka, dan demikian seterusnya terjadi lingkaran setan yang akan menuju kepada memburuknya situasi hingga ke tingkat yang dapat menimbulkan ledakan-ledakan sosial yang merugikan kita semua.

Berdasarkan pengamatannya tersebut, Gus Dur menawarkan solusi, yaitu agama harus mampu "ditransformasikan" ke dalam bentuk yang lebih nyata, bukan sekadar dogma-dogma yang menakutkan. Manifestasi sikap agama yang militan dan keras hanya akan mereduksi keindahan agama. Sebaliknya, jika agama diarahkan pada upaya perbaikan nasib atas prakarsa dan daya sendiri, maka keindahan agama akan tampak. Logika tersebut menjadi kritik Gus Dur pada konsep Repelita yang tidak diiringi oleh semangat keragamaan, agama, budaya, dan nilai-nilai lokal:

> Pengarahan yang paling tepat rasanya tentulah meletakkan arus kehidupan beragama itu sendiri ke dalam jalur upaya perbaikan nasib atas prakarsa dan daya sendiri. Tidak hanya upaya sosial-ekonomis

> semata, tetapi juga upaya transformasi damai masyarakat ke arah kehidupan yang lebih berbudaya, berkeadilan, dan demokratis. Keragaman kultural yang akan mendorong tumbuhnya kepribadian matang dalam diri kalangan anak muda kita, harus menjadi bagian dari kehidupan beragama itu sendiri, sebagaimana halnya pengembangan kebiasaan untuk menghargai pendapat yang saling berbeda. ... kalau kita gagal memberikan pengarahan seperti itu, maka hanyalah kemelut sangat besar yang akan menjadi prospektif kehidupan beragama kita di kemudian hari, di mana keberagamaan mewarnai pergaulan sesama muslim dan rasa saling curiga-mencurigai menjadi pola hubungan muslim dengan sesama anak bangsa yang non-muslim. Dalam keadaan seperti itu sia-sialah apa yang dilakukan sekarang ini dalam membangun kehidupan lebih baik bagi masa datang. Tidak ada pilihan lain terbentang dalam cakrawala kesejarahan kita saat ini.

Bagi Gus Dur, terjadinya konflik keagamaan akibat lahirnya sikap berang dan militansi buta dalam memahami agamanya. Di sisi lain, agama sendiri tidak difungsikan secara "transformatif" ke dalam fakta sosial yang sebenarnya. Fakta sosial yang serba beragama, baik budaya, ekonomi, maupun status sosial menciri-kan agama hanya dipahami sebagai dogma yang eksklusif. Pembangunan yang berorientasi material menyebabkan ruang gerak agama menjadi sempit, padahal agama dapat berperan secara signifikan/aktif dalam pembangunan. Pandangan sinis dan pesimistik tersebut dapat ditemukan dalam artikel "Prospek Perguruan Tinggi Islam di Indonesia"—teks ceramah di IAIN Walisongo, Semarang, pada 21 Oktober 1980.

> Pertanyaan tentang prospek Perguruan Tinggi Agama Islam patut diajukan guna memenuhi kebutuhan berikut: 1) Mengenal orientasi ilmiahnya agar sesuai dengan arah perkembangan orientasi sosial-budaya bangsa; 2) Memeriksa kembali fungsi Perguruan Tinggi Agama Islam dalam kehidupan kemasyarakatan dan kehidupan keagamaan bangsa; 3) Memperkirakan kesulitan-kesulitan yang akan timbul dari ketidakjelasan orientasi ilmiah dan fungsinya saat ini; 4) Menyusun serangkaian tindakan pendahuluan guna melakukan koreksi operasi-onal atas orientasi ilmiah dan fungsi kemasyarakatan dan keagamaan

> yang dimillikinya kini, jika memang dirasa perlu adanya tindakan korektif. Jadi, pembahasan tentang prospek Perguruan Tinggi Agama Islam menjadi relevan buat kita, bukannya karena masih dirasakan keraguan atas perlunya Perguruan Tinggi Agama Islam itu sendiri, melainkan untuk keperluan pengembangan lebih lanjut sebuah lembaga yang memang telah dirasakan keperluannya oleh masyarakat.

Sekali lagi, Gus Dur meletakkan kebutuhan masyarakat sebagai ukuran dan target yang harus diraih oleh seluruh proses kehidupan pendidikan, bernegara, dan beragama. Gus Dur sendiri mencontohkan "transformatif" ajaran Islam dalam hal memahami masalah kedokteran, dalam makalahnya "Pandangan Islam tentang Kependudukan dan Tingkah Laku Reproduksi: Sebuah Kerangka Pendekatan".[31] Sekali lagi, pandangan sinis Gus Dur dibangun oleh kenyataan bahwa Perguruan Tinggi Agama Islam selama ini masih berkutat dalam kerangka dogmatik. Perguruan tinggi enggan bersentuhan dengan kenyataan sosial, pembangunan, dan persoalan masyarakat itu sendiri. Secara implisit, Gus Dur mencurigai adanya kesengajaan pemerintah untuk membiarkan perguruan tinggi berada di ruang hampa. Kesengajaan ini sebagai upaya pencegahan bagi munculnya suara-suara kritis terhadap jalannya pembangunan. Selama perguruan tinggi tetap dibungkam, selama itu pula kesengsaraan rakyat tetap terpelihara.

Selain istilah "transformatif" dalam eksperimentasi pemikirannya, Gus Dur juga menggunakan istilah "dinamisasi". Pengertian istilah ini dijelaskan dalam tulisan "Dinamisasi dan Modernisasai

---

[31] Makalah disampaikan pada Lokakarya Peranan Departemen Agama dalam Pengembangan Program Kependudukan, UK/KB-Depag, Jakarta, 19-21 Maret 1981. Dalam makalahnya, Gus Dur membandingkan antara pandangan kaum agama dan ilmu pengetahuan, yang menunjukkan bahwa ajaran agama akan semakin berarti jika bergandengan dengan ilmu pengetahuan, karena jika agama hanya merujuk pada hukum fiqh semata, Islam tidak dapat menyelesaikan persoalan kehidupan secara lembut dan santun. Karena itu, diperlukan kerangka pendekatan baru bagi Islam dalam upaya memecahkan persoalan lingkungan hidup dan kemasyarakatan yang bersifat baru.

Pesantren", makalah prasaran pada Masyarakat Pesantren, LP3ES, di Puncak Bogor, pada 7-8 Desember 1973.[32]

> Proses dinamisasi suatu lembaga kemasyarakatan, lebih-lebih yang seperti pesantren, adalah suatu usaha yang rumit dan memakan waktu lama. Tidak ada sebuah konsep pun yang dapat disusun tanpa mengalami perubahan-perubahan dalam pelaksa-naannya kemudian. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini tidak akan ditemui suatu anggapan bahwa kita telah menemukan suatu konsep final *yang* dipertanggungjawabkan kebenarannya secara ilmiah. Yang akan dikemukakan hanyalah sekadar beberapa gambaran mengenai langkah-langkah apa saja yang dapat diambil untuk memulai proses dinamisasi secara berencana, yang akan dikemukakan pun hanya bersifat langkah dasar permulaan, tanpa ditunjukkan perinciannya.
>
> Sebelum menginjak pokok-pokok persoalan yang ditentukan oleh judul pembicaraan ini, terlebih dahulu haruslah dijelaskan arti yang dimaksud dengan penggunaan kata-kata dinamisasi dan modernisasi. Dinamisasi pada asasnya mencakup dua buah proses, yaitu penggalakan kembali nilai-nilai hidup positif yang telah ada, selain mencakup pula penggantian nilai-nilai lama itu dengan nilai-nilai baru yang dianggap lebih sempurna. Proses penggantian nilai itu dinamai modernisasi. Jelaslah dari keterangan ini bahwa pengertian modernisasi sebenarnya telah terkandung dalam kata dinamisasi. Sedangkan kata dinamisasi itu sendiri, dalam penggunaannya di sini, akan memiliki *konotasi/mafhum* "perubahan ke arah penyempurnaan keadaan", dengan menggunakan sikap hidup dan peralatan yang telah ada sebagai dasar. Dikemukakan prinsip itu di sini, karena ada keyakinan, konsep-konsep yang dirasa asing oleh pesantren akan menghadapi hambatan luar biasa nantinya. Kita percaya pendekatan untuk memperoleh penerimaan dari pesantren sendiri, dalam jangka panjang akan memberikan basil yang lebih baik daripada konsep mana pun juga.

Persoalan dasar yang ditemukan oleh Gus Dur di dunia pesantren, sebenarnya merupakan persoalan dasar rakyat Indo-

---

[32] Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 37-47. Buku ini berisi 16 tulisan, 12 di antaranya merupakan tulisan yang pernah diterbitkan dalam buku *Bunga Rampai Pesantren, Karya Tulis KH. Abdurrahman Wahid* (Jakarta: CV. Bakti Darma, 1978). Empat (4) tulisan lainnya berasal dari buku *Muslim dan Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981).

nesia pada level mikro. Kondisi masyarakat pesantren identik dengan persoalan rakyat Indonesia secara menyeluruh. Teori "dinamisasi" Gus Dur berasal dari pengamatan yang seksama terhadap dunia pesantren:

> Untuk dapat mengemukakan suatu konsep yang relevan bagi kebutuhan pesantren, kita harus mengetahui terlebih dahulu garis besar situasi yang dihadapi oleh pesantren dewasa ini.
>
> Situasi kejiwaan yang secara faktual dirasakan oleh pesantren dewasa ini adalah meluasnya rasa tak menentu, yang biasanya disebut sebagai keadaan rawan. Ada beberapa faktor *yang* menjadi sebab utama bagi keadaan rawan ini, di antaranya: (1) Sebagai pantulan keadaan rawan yang memang melanda kehidupan bangsa kita pada umumnya sekarang ini, akibat kedudukan kita dalam suasana serba transisional dewasa ini; (2) Kesadaran akan sedikitnya kemampuan untuk mengatasi tantangan-tantangan yang dihadapi oleh pesantren, terutama tantangan yang diajukan oleh kemajuan teknik yang mulai dienyam bangsa kita; (3) Statis/bekunya struktur sarana-sarana yang dihadapi pesantren pada umumnya, baik sarana yang berupa manajemen/pimpinan yang terampil maupun sarana material (termasuk keuangan), masih berada pada kuantitas *yang* sangat terbatas. Keterbatasan sarana-sarana itu membawa akibat tidak mungkin dilakukannya penanganan kesulitan yang dihadapi secara integral/menyeluruh; (4) Sulitnya mengajak masyarakat tradisional *yang* berafiliasi pada pesantren ke arah sikap hidup yang lebih serasi dengan kebutuhan-kebutuhan nyata pesantren, padahal pesantren tidak akan mungkin melakukan kegiatan berarti tanpa dukungan dan bantuan mereka, dalam keadaannya yang sekarang ini.

Selanjutnya, kondisi yang dihadapi dunia pesantren dipahami oleh Gus Dur sebagai kondisi yang menuntut untuk disikapi. Perkembangan zaman dan perubahan situasi politik mengharuskan pesantren memiliki sikap. Pandangan tersebut adalah sebagai berikut:

> Perkembangan masa justru akan semakin memperkuat kadar dan luas lingkup tantangan itu. Perubahan kadar tantangan ini, yang dalam kalangan sosiologi dinamai "kesenjangan masa" *(time lag)*, tentu saja akan menjuruskan keadaan rawan itu pada bahaya yang

lebih besar. Manifestasi keadaan rawan sekarang ini adalah semakin meluasnya cetusan frustrasi yang mendambakan penyelesaian. Frustrasi ini, jika tidak menemukan penyelesaian, akan berubah menjadi ramah masa bodoh *(apatis)* terhadap mati hidupnya pesantren; menjadi keadaan hilangnya semangat *(elan)* untuk maju. Karena elan untuk maju adalah modal utama pengembangan suatu lembaga kemasyarakatan, maka kehilangan elan ini akan berakibat fatal bagi pesantren sendiri.

Manifestasi umum dari keadaan rawan di pesantren tampak pada dua reaksi terhadap nilai-nilai kehidupan yang berada pada masa transisi dewasa ini. Reaksi pertama berbentuk menutup diri dari perkembangan umum masyarakat "luar", terutama dari kegiatan yang mengancam kemurnian kehidupan beragama. Isolasi ini dilakukan begitu rupa, sehingga pertukaran pikiran yang berarti dengan dunia luar, praktis terhenti sama sekali. Pesantren yang memilih reaksi macam ini, lalu tenggelam dalam impian kejayaan masa lampau, serta dalam kegiatan memaksakan ukuran-ukuran masa lampau itu kepada masyarakat. Di antara kegiatan ini adalah penumbuhan mitos-mitos kekeramatan sementara pimpinan pesantren, bahkan hingga pada usaha yang secara serampangan me-"wali"-kan orang-orang *yang* bersikap hidup lain dari biasanya.

Reaksi kedua adalah justru mempergiat proses penciptaan solidaritas *(solidarity making)* yang kuat antara pesantren dan masyarakat. Penggalan proses ini disertai pula oleh sikap hidup menonjolkan hal-hal modern secara lahiriah *(pseudo-modernism)*. Teknik dan cara-cara "memodernisasi diri" dikembangkan sedemikian rupa, sehingga tidak dapat dihindari kesan adanya snobisme di sementara kalangan pesantren. Salah satu contohnya adalah "adaptasi wajah kultural" modern dalam bentuk rangkaian upacara besar-besaran yang tidak kunjung habis.

Di dalam kedua tulisan di atas, Gus Dur mengajukan dua terminologi/kata kunci, yaitu "dinamisasi" dan "tranformasi". Sebelum medio 1980, muncul terminologi "Pribumisasi Islam", yang terdapat dalam tulisan "Salahkah Jika dipribumikan" (*Tempo*, 16 Juli 1980). Konsep "pribumisasi" merupakan terminologi lanjutan setelah "dinamisasi", karena dalam benak Gus Dur, dinamisasi memerlukan prasyarat sebagai pembentukan kondisi, yaitu:

1. Perbaikan keadaan di pesantren sebenarnya bergantung sebagian besar pada kelangsungan proses regenerasi yang sehat dalam pimpinannya. Yang dimaksud dengan regenerasi pimpinan yang berlangsung dengan sehat adalah pergantian pemimpin secara bertahap dan teratur, yang memungkinkan penumbuhan nilai-nilai baru dalam kehidupan pesantren secara konstan. Pimpinan muda di pesantren, jika di-sertakan dalam proses memimpin secara berangsur-angsur, akan mampu menciptakan perpaduan antara kebutuhan--kebutuhan praktis akan kemajuan (terutama material) dan tradisi keagamaan yang mereka warisi dari generasi sebelumnya. Yang menjadi persoalan penting saat ini adalah bagaimana menyertakan pemimpin-pemimpin muda pesantren dalam forum-forum semacam ini secara tetap dan masif.

2. Prasyarat utama bagi suatu proses dinamisasi yang luas dan dalam cakupannya adalah rekonstruksi bahan-bahan pengajaran ilmu-ilmu agama dalam skala besar-besaran. Baik kitab--kitab kuno maupun buku-buku pengajaran "modern" ala Mahmud Yunus dan Hasbi ash-Shiddieqi, telah kehabisan daya pendorong untuk mengembangkan rasa kesejahteraan *(sense of belonging)* dalam beragama. Dari tingkatan dasar hingga perguruan tinggi, para santri disuapi dengan kaidah--kaidah yang sudah tidak mampu mereka serap lagi. Penguasaan atas kaidah-kaidah itu lalu tidak memperlihatkan watak berkembang lagi. Inilah yang justru harus dibuat rekonstruksinya, dengan tetap tidak meninggalkan pokok-pokok ajaran keagamaan yang kita warisi selama ini. Tradisionalisme yang masak adalah jauh lebih baik daripada sikap pseudo-modernisme yang dangkal.

Itulah beberapa konstruksi dasar tentang cara berpikir Gus Dur ketika menempatkan posisi agama dalam kehidupan sosial. Karakter pemikirannya menjadi basis itjtihad dalam memandang norma agama dan situasi sosial-politik yang berubah-ubah. Pola

implementasi dari konsep "dinamisasi" ditemukan juga dalam tulisan "Pesantren dan Sekolah Umum".[33] Pola hibridasi Gus Dur dapat ditemukan pada situasi hibrid antara pesantren sebagai pihak tradisional dan "sekolah umum' sebagai pihak modern, dengan cara mendirikan "sekolah-sekolah umum" secara luas di lingkungan pesantren. Dalam tulisan "Manfaat Koperasi Bagi Pesantren dan Lembaga Pendidikan Islam Lainnya", Gus Dur menjelaskan tentang implementasi pola hibridasi. Selanjutnya, Gus Dur menuangkan idenya tentang pembaruan masyarakat pesantren, baik secara struktural maupun elitis, secara terpisah dalam suatu tulisan yang berjudul "Pesantren dan Pengembangannya".[34]

> Ide dasar dari program ini adalah mendidik sebagian santri untuk menjadi tenaga pengembangan masyarakat *(change agents)* yang mampu mengetahui kebutuhan pokok masyarakat, menggali sumber-sumber alam dan manusiawi yang dapat dipakai untuk memenuhinya, dan menggerakkan partisipasi masyarakat untuk berpikir membangun pedesaan dalam pola pengembangan yang terpadu.
>
> Program ini lebih mudah diterima oleh kalangan pesantren, karena ia seluruhnya bertitik tolak dari motivasi keagamaan dengan menonjolkan faktor utama berupa peningkatan peranan pemuka agama dalam kegiatan pembangunan di pedesaan.
>
> Suasana dan jiwa pengabdian merupakan tema utama, berbeda dengan pola pendidikan keterampilan yang terutama ditujukan pada kebutuhan material sang anak didik sendiri sebagai perorangan. Dengan demikian, program latihan pengembangan masyarakat ini lebih mudah disesuaikan dengan sikap hidup serba mengabdi yang telah tumbuh dan berkembang selama ini di pesantren.

Eksplorasi pengembangan masyarakat yang berkaitan dengan perbaikan elite masyarakat, secara komprehensif dijelaskan dalam tulisan "Paradigma Pengembangan Masyarakat

---

[33] *Kompas*, 31 Desember 1974.

[34] *Kompas*, 25 Mei 1978.

Melalui Pesantren". Menurut Gus Dur, pesantren menjadi pusat pengembangan masyarakat. Dalam sejarah Indonesia, pesantren memegang peranan penting dalam memberdayakan sosial politik masyarakat. Jadi, wajar jika pesantren menjadi motor bagi pergerakan-pergerakan selama revolusi. Namun, kondisi tersebut mulai berubah. Sejak pendidikan mulai "berorientasi ijazah", pesantren sebagai lembaga pendidikan asli milik rakyat Indonesia mulai ditinggalkan. Dengan cara menyindir, Gus Dur menjelaskan:

> Sudah sejak beberapa dekade pesantren mengalami erosi nilai. Lembaga ini mulai berada di ambang bahaya besar; ketika nilai kemandiriannya tercampur dengan pendidikan "orientasi ijasah". Cita-cita untuk mengabdi kepada masyarakat sebagai pendidik agama sambil berwiraswasta makin hilang dari pikiran para lulusannya, untuk digantikan dengan cita-cita menjadi pegawai. Sebab dari problem ini jelas, meski tidak sepele, yaitu bahwa pesantren kian kehilangan sendi-sendi finansialnya yang secara tradisional ditopang oleh masyarakat. Oleh karena itu, lembaga ini terpaksa mencari sumber-sumber finansial baru sebagai pengganti. Pada gilirannya, banyak sekali pesantren *yang* tergoda untuk larut dalam alur umum pendidikan nasional, yaitu "pendidikan sarwa uang" yang menjadikan pendidikan sebagai komoditi. Ini adalah suatu perkembangan baru, di mana tadinya semua bentuk pendidikan pesantren, mulai dari *dayah* di Aceh, *surau* di Sumatra Barat, sampai *pondok* di Jawa, Lombok, dan Sumbawa, menganut kebijaksanaan kependidikan yang relatif sama: kitab, kurikulum, pola kepemimpinan, dan tata nilai yang sama. Jika kesamaan itu dalam waktu yang cukup lama mampu bertahan menghadapi bermacam-macam gempuran, adalah disebabkan oleh kekokohan basis sosial ekonomi pesantren. Oleh karena itu, tugas yang lalu dipandang penting adalah mengembangkan kekuatan sosial ekonomi masyarakat *yang* mulai menurun.

Menanggapi kemunduran posisi pesantren awal tahun 1990-an, Gus Dur mungkin beranggapan bahwa zaman telah mengikis kekuatan pesantren. Karena itu, Gus Dur mengkritisi strategi pengembangan dunia pesantren, yang sekaligus membangun rakyat Indonesia, yaitu dengan pendekatan berbasis teologis dan strategis, dan bagaimana sejatinya kekuasaan dipergunakan dalam

proses pengembangan. Refleksi ini tampaknya ditujukan kepada pemerintah, yang oleh Gus Dur dianggap tidak menjalankan kekuasaan sebagaimana mestinya.

> Tujuan dan cara penggunaan kekuasaan menjadi penting karena hal ini menyangkut keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat. Dalam sejarah, karena Islam adalah agama hukum, kekuasaan masyarakat atas individu cenderung sangat kuat dan hak individu dibatasi. Dengan kata lain, kekuasaan merupakan perwujudan dari otoritas masyarakat atas individu. Kenyataan sejarah ini sebenarnya bertentangan dengan ajaran Islam *yang* menekankan keseimbangan. Oleh karena itu, apa yang diperlukan adalah arah yang jelas bagi penggunaan kekuasaan menuju suatu suasana di mana arah individu akan memungkinkan tegaknya *al-kulliyah al-khamsah* (lima jaminan dasar) yang diberikan Islam; jaminan dasar atas keselamatan keyakinan, keselamatan fisik, kesucian keluarga, harta milik, dan jaminan atas keselamatan profesi. Dalam soal penggunaan kekuasaan ini, khasanah Islam mengenal sebuah kaidah *tasharruf imam manuthun bi al-maslahah* (kebijaksanaan pemegang kekuasaan dalam kaitannya dengan rakyat mestilah bertujuan meningkatkan kesejahteraan mereka).
>
> Dari sini diharapkan muncul mekanisme kekuasaan yang senantiasa bekerja untuk kesejahteraan masyarakat, bahkan manipulasi oleh para pemegang kekuasaan, yaitu suatu bentuk kekuasaan yang dibatasi, tetapi cukup efektif. Sedangkan individu sekaligus dapat melawan ataupun meminta perlindungan dari kekuasaan. Ini berarti keharusan mengembangkan teori sosial Islam yang menyeimbangkan kepentingan individu dan masyarakat. Hal ini, kalaupun ada, terlalu sedikit dilakukan, clan itu pun secara tidak langsung *(manifested)*.
>
> Oleh karena itu, pengembangan masyarakat adalah upaya kolektif untuk mencari keseimbangan antara kesejahteraan individu dan masyarakat, yaitu kesejahteraan kolektif yang tidak mengalahkan hak-hak individu, dan perwujudan hak-hak individu dengan tidak merugikan masyarakat sebagaimana yang terjadi di masyarakat kapitalis murni. Dalam kaitannya dengan peranan pesantren, lembaga ini harus membawakan konsep teologi Islam dalam wujud peranan untuk mengikuti sekaligus mengendalikan perubahan masyarakat pada batas-batas *yang* diperkenankan agama. Hal ini sebenarnya merupakan konseptualisasi dan aktualisasi dari tujuan *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* dalam wujud upaya pembinaan dan pengembangan masyarakat.

Secara khusus Gus Dur memberi perhatian terhadap kepemimpinan di pesantren sebagai kunci utama pengembangan. Perhatian tersebut dapat dilihat dalam tulisan "Kepemimpinan dalam Pengembangan Pesantren".[35] Kiai sebagai elite sekaligus penguasa pesantren memiliki peran yang kuat dalam pengembangan pesantren ke depan. Sebagai syarat dinamisasi pesantren tersebut, Gus Dur menganalisis posisi kiai secara cermat, untuk kemudian memberikan beberapa alternatif tawaran rencana dinamisasi pesantren, yaitu:

> Kepemimpinan di pesantren selama ini pada umumnya bercorak alami. Baik pengembangan pesantren maupun proses pembinaan calon pimpinan yang akan menggantikan pimpinan yang ada, belum memiliki bentuk yang teratur dan menetap. Dalam beberapa hal, pembinaan dan pengembangan seperti itu dapat juga menghasilkan persambungan (kontinuitas) kepemimpinan yang baik, tetapi pada umumnya hasil sedemikian itu tidak tercapai. Sebagai akibat, sering kali terjadi penurunan kualitas kepemimpinan dengan berlangsungnya pergantian pimpinan dari satu generasi ke generasi berikutnya.
>
> Demikain pula, kepemimpinan yang ada sering tidak mampu mengimbangi kemajuan dan perkembangan pesantren yang dikelolanya, sehingga sering terjadi menyusutnya kewibawaan kepemimpinan yang satu dalam dua masa yang berbeda. Baik karena ketidakmampuan memahami tuntutan yang timbul dari perkembangan keadaan yang baru maupun karena faktor-faktor lainnya, seperti terhentinya pengembangan kepemimpinan pada waktu pesantren yang dipimpin mengalami perkembangan pesat, kesenjangan wibawa (*authority lag*) itu dapat membawa kepada akibat yang fatal bagi kehidupan pesantren yang bersangkutan. Paling sedikit akan timbul keadaan kritis yang dapat menggangu stabilitas kehidupannya.
>
> Banyak hal dapat ditunjuk sebagai sebab belum me-netapnya pola kepemimpinan di pesantren selama ini. Sebab *yang* paling utama adalah watak kharismatis yang dimilikinya. Biasanya, pesantren didirikan oleh seseorang yang bercita-cita tinggi dan mampu mewujudkan cita-citanya itu. Proses berdirinya pesantren secara sedemikian ini

[35] Artkel disampaikan pada Latihan Pembinaan Pondok Pesantren se-Indonesia, Jakarta, 25 September–8 Oktober 1978.

menampilkan seorang pemimpin yang tertempa oleh pengalaman, memiliki keunggulan kepribadian yang dapat mengalahkan pribadi-pribadi lain di sekitarnya.

Secara jeli Gus Dur menilai bahwa kharisma seorang pimpinan sangat diperlukan pada tahap-tahap awal, namun dalam prosesnya kharisma tersebut perlu ditunjang dengan kemampuan strategis sebagai imbangan untuk menghadapi kehidupan yang serba baru dan berubah. Kharisma tidak dapat menyelesaikan perubahan zaman, kecuali mereka yang ingin terjebak dalam romantisme. Zaman merupakan keadaan yang selalu berubah, ditandai dengan berbagai penemuan dan keadaan baru. Kemampuan beradaptasi tersebut bukan berasal dari kharisma, melainkan dari kemampuan berpikir strategis dan mau terbuka terhadap perkembangan.

Kerugian pertama adalah munculnya ketidakpastian dalam perkembangan pesantren yang bersangkutan, karena semua hal bergantung kepada keputusan pribadi sang pemimpin. Sering kali proses pengembangan yang direncanakan dengan sadar harus terhenti tanpa dapat diselesaikan dengan tuntas, hanya karena kepemimpinan yang ada kekurangan ausdauer dan stamina untuk melanjutkannya, atau karena sebab-sebab lain yang bersifat pribadi.

Kedua, sulitnya keadaan bagi tenaga-tenaga pembantu (termasuk calon pengganti yang kreatif) untuk men coba pola-pola pengembangan yang sekiranya belum diterima oleh kepemimpinan yang ada. Termasuk dalam kesulitan ini adalah sukarnya membuat perkiraan tentang tanggapan yang akan diberikan oleh sang pemimpin atas suatu usulan, apakah tanggapan itu akan bersifat negatif atau positif. Kesulitan seperti ini akan membuat terhentinya proses pemikiran yang merangsang mereka untuk merencanakan pola-pola pengembangan dirinya, sehingga menunggu ajakan dari luar saja. Itu pun terkadang dilakukan tanpa pengertian penuh akan maksud dan tujuan ajakan dari luar itu.

Ketiga, pola pergantian pimpinan berlangsung secara tiba-tiba dan tidak direncanakan, sehingga lebih banyak ditandai oleh sebab-sebab alami, seperti meninggalnya sang pemimpin secara mendadak. Pola pergantian pimpinan *yang* berlangsung secara mendadak itu sering kali membawa perbedaan pendapat dan saling perlawanan di

antara calon-calon pengganti. Upaya untuk mengatasi perbedaan pendapat itu sering kali mengambil waktu sangat panjang, yaitu hingga tegaknya kepemimpinan kharismatis yang baru.

Keempat, terjadinya pembauran dalam tingkat-tingkat kepemimpinan di pesantren, antara tingkat lokal, regional, dan nasional. Seorang pemimpin pesantren *yang* telah mencapai peningkatan pengaruh sebagai akibat meluasnya daerah asal yang dijangkau oleh pola pemasukan santri ke pesantrennya, sering kali tidak dapat mengimbangi peningkatan pengaruh itu dengan peningkatan kualitas kepemimpinan yang sanggup melintasi perbedaan tingkat-tingkat yang dihadapi. Cakrawala pemikirannya sering kali masih sangat bersifat lokal, paling tinggi bersifat regional. Jarang ada yang mampu memandang kepada ufuk nasional dalam pengembangan pesantren, sehingga tidak hanya meliputi pesantren yang dikelolanya sendiri atau pesantren-pesantren lain di sekitarnya.

Namun demikian, Gus Dur juga menyatakan bahwa warisan budaya tersebut tidak serta merta dihilangkan. Pola demikian telah menjadi ciri dan identitas pesantren sejak berabad-abad. Tuntutan zaman tidak mengharuskan untuk menghilangkannya, akan tetapi disesuaikan:

Semua kerugian yang disebutkan di atas tidak berarti harus dihilangkannya kepemimpinan kharismatis yang sudah berabad-abad berjalan di pesantren itu, tetapi menuntut penerapan pola kepemimpinan yang lebih direncanakan dan dipersiapkan sebelumnya. Kharisma yang ada, dengan demikian akan diperkuat dengan beberapa sifat baru yang akan mampu menghilangkan kerugian di atas. Prinsip utama yang digunakan adalah diktum yang sudah lama dikenal kalangan pesantren sendiri, yaitu "memelihara hal-hal baik yang telah ada, sambil mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik" (*al-muhafazhatu 'alal qadimi as-shalih ma'al akhdzi bil jadid al-ashlah*).

Kajian atas tulisan-tulisan Gus Dur periode 1973-1978 di atas menunjukkan adanya ciri khas dalam pemikirannya. Yaitu, pemikiran yang selalu membenturkan dua struktur yang berbeda dalam masyarakat, yang kemudian memunculkan kompromi untuk membentuk struktur lain, dengan konsep "memelihara hal-

hal yang telah ada, sambil mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik". Pola analisis demikian juga diakui oleh Barton:

> Tema inilah yang terus-menerus muncul dalam tulisan Abdurrahman Wahid (khususnya pasca 1980), dan semakin menunjukkan bahwa Abdurrahman Wahid sama sekali tidak menjauhkan diri dari jenis analisis Marxis, yang justru ditolak mentah-mentah oleh kaum agama konservatif (sebagaimana diketahui, perasaan anti-komunis yang mendalam begitu tebal di lingkungan kelompok-kelompok Islam di tahun 1970-an), oleh karenanya sangat tidak penting untuk diberi perhatian sungguh-sungguh di sini.[36]

3. Periode 1980-1990: Perlawanan Simbolis-Kultural

Tulisan-tulisan Gus Dur awal 1980-an mulai menyentuh tema-tema di luar dunia pesantren (masalah-masalah sosial non-pesantren), yang terekam dalam buku *Muslim di Tengah Pergumulan*, berisi 16 tulisan. Dalam sebagian tulisannya, Gus Dur bahkan secara terbuka menyerang beberapa idiom Orde Baru, seperti tulisan "Pengembangan Masyarakat Melalui Pendekatan Agama", "Pergumulan Islam dengan Masalah Pembangunan", "Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia", dan "Aspek Reformatif dari Upaya Agama untuk Menanggulangi Masalah Kemiskinan". Peran LP3ES dan P3M telah menajamkan daya analisis sosialnya, meskipun masih terlihat sikap kehati-hatian Gus Dur dalam kritisismenya. Idiom-idiom perlawanan disembunyikan di balik idiom-idiom keagamaan dan keislaman. Melalui pola analisis strukturalis-Marxian, Gus Dur mengkritik paradigma pembangunan Orba yang baru pertama digulirkan, termasuk peran militer yang mulai dominan dalam kancah politik nasional. Dua tema utama tersebut dikritik secara mendalam melalui idiom-idiom kultural dan ilmiah, sehingga pihak penguasa tidak merasa dikritik.

---

[36] Barton, *Gagasan Islam*, hlm. 412.

Sejak peristiwa 1965, posisi militer di Indonesia semakin kuat dalam kancah sosial dan politik, yang berlanjut hingga Orde Baru berakhir pada 1998. Situasi tahun 1980-an merupakan masa keemasan militer menguasai pemerintahan, termasuk ketika mengelola diskursus publik. Pemerintah sendiri menunjukkan sikap yang tidak bersahabat dalam bentuk tindakan koersif dan represif terhadap para pengkritiknya. Dalam situasi demikian, Gus Dur menempatkan diskursus yang lebih kultural untuk melancarkan kritiknya, sekaligus sebagai cara aman untuk mengekspresikan analisisnya. Misalnya, dalam tulisan yang berjudul "Pengembangan Masyarakat melalui Pendekatan Agama".[37]

Dalam menyorot ketimpangan pembangunan yang hanya berorientasi pada pembangunan fisik, Gus Dur memaparkan kritiknya dalam tulisan yang berjudul "Pergumulan Islam dengan Masalah Pembangunan"[38]:

> Tidak dapat dihindarkan lagi, orientasi kehidupan masyarakat yang hendak dituju oleh proses yang dialami pembangunan itu lalu bersifat materialistis, dalam artian pemberian tekanan kepada aspek-aspek material daripada aspek-aspek yang tidak begitu mudah dirumuskan dengan angka dan sebagainya. Kalau telah diambil kriteria yang memiliki kriteria materialistis, dengan sendirinya menjadi wajar pula kalau lalu muncul orientasi untuk menegakkan wibawa aspek-aspek materialistis itu dalam mengarahkan kehidupan bangsa secara menyeluruh. Dalam terjemahannya yang bersifat abstrak, pengarahan kehidupan bangsa itu mengambil bentuk konkret munculnya tendensi sekularistis dalam kehidupan bangsa. Ukuran 'keberhasilan' pembangunan tidak lagi hanya ditentukan berdasarkan indikator-indikator spiritual, tetapi lebih banyak lagi oleh indikator-indikator yang berlawanan dengannya. Sudah begitu jauh dominasi pengarahan kehidupan secara sekuler ini, sehingga aspek-aspek spiritual dari kehidupan masyarakat pun turut tertangani secara sekularistis. Jumlah anggaran yang disediakan untuk 'kepentingan agama', umpamanya,

[37] Makalah disampaikan pada Kursus Penyegaran Ilmu Gizi, Jakarta, 3-5 Oktober 1980.

[38] Disampaikan pada Diskusi FOLAPMI, Bogor, 21 Februari 1981.

memperlihatkan pendekatan sekularistis itu, seperti dalam kecenderungan untuk menyamakan kehidupan beragama dengan berapa banyak masjid dibangun, madrasah direhabilitir dan guru yang ditatar. Pemerintah berkewajiban 'hanya' menyediakan sarana utama, seperti sekian juta eksemplar kitab suci yang dicetak, selebihnya diserahkan kepada masyarakat untuk memanfaatkannya dalam kerangka kegiatan yang dinamai 'kehidupan beragama'. Dipisahkanlah di situ 'kegiatan makro keagamaan' oleh pemerintah dan 'kegiatan mikro keagamaan' oleh masyarakat (di bawah jurisdiksi para agamawan, baik secara individual maupun organisatoris).

Agama sebagai salah satu sistem kemasyarakatan dianggap mampu memberi peranan signifikan untuk menunjang pembangunan, tentu dengan beberapa prasyarat. Untuk menemukan fungsi agama dalam pembanguan, Gus Dur menjelaskan dua pendekatan dan konsekuensinya:

Ada dua pendekatan dapat digunakan dalam memandang kaitan antara agama dan pembangunan: suplementer dan komplementer. Menurut pendekatan pertama, agama adalah penunjang bagi upaya membangun, karena ia mempengaruhi pola tingkah laku manusia, baik secara individual maupun kolektif. Karenanya, agama harus "memberikan sumbangan" dengan jalan melegitimisir upaya mencapai sasaran-sasaran kerja yang telah ditetapkan terlebih dahulu. Kasus Keluarga Berencana dapat ditunjuk sebagai contoh pendekatan ini. Pertimbangan ekonomis dan lain-lain menuntut pelaksanaan sebuah program nasional di bidang kependudukan, dengan sasaran penurunan angka kelahiran hingga ke titik tertentu dalam jangka waktu tertentu pula. Agama diminta jasa-jasanya untuk melegitimisir upaya berencana tersebut, tanpa dilibatkan dalam penentuan sasaran yang hendak dicapai. Pendekatan komplementer justru bergerak kebalikannya. Pendekatan ini meminta keterlibatan agama (setidak-tidaknya lembaga-lembaga keagamaan) dalam menetapkan sasaran pembangunan, metode dan sarana yang diperlukan untuk itu, serta menetapkan orientasi pembangunan itu sendiri. Agama dengan demikian terlibat dalam pembangunan sejak semula. Bersama dengan unsur-unsur lain dalam pembangunan, agama berperan saling tunjang-menunjang dalam menetapkan tujuan pembangunan dan cara-cara menyelenggarakannya.

Selanjutnya, yang dimaksud sebagai prasyarat tersebut oleh Gus Dur adalah pembenahan pada struktur lembaga keagamaan. Lembaga-lembaga ini memiliki posisi utama dalam memobilisasi umat untuk memberi target dan orientasi pembangunan sejak awal. Kenyataanya, lembaga-lembaga agama ditugaskan untuk memberikan apologi-apologi atau legitimasi keagamaan terhadap pembangunan. Pola-pola demikian akhirnya menimbulkan manipulasi-manipulasi agama demi pembangunan. Kenyataan ini akan menyebabkan agama tidak secara tulus mendukung proses pembangunan dan menciptakan kebohongan struktural di dalam lembaga keagamaan itu sendiri. Karena itu, akan muncul apa yang oleh Gus Dur disebut "agama pro status quo":

> Dengan demikian, muncul kesulitan untuk menyusun sebuah kerangka operasional bagi kegiatan yang mencerminkan partisipasi agama secara komplementer dengan unsur-unsur kehidupan yang lainnya. Di satu pihak, terdapat sikap tak acuh dari lembaga keagamaan untuk menangani masalah-masalah kemasyarakatan "di luar dirinya", di pihak lain diperlukan kesediaan lembaga-lembaga seperti itu untuk memberikan peranan lebih penuh kepada agama dalam pembangunan.
>
> Salah satu cara yang dapat ditempuh adalah dengan jalan merangsang terlebih dahulu perubahan mendasar dalam pandangan dunia dan etos kerja melalui pengembangan keyakinan baru dalam hidup keagamaan. Teologia ('aqidah) agama harus ditempatkan dalam kerangka penglihatan yang baru, seperti menyoroti masalah kemiskinan dan ketidakadilan dalam perspektif yang dinamis (tidak hanya pasrah kepada nasib).
>
> Kerangka berpikir yang baru, terutama tentang hubungan agama dan kewajiban meningkatkan kualitas hidup sebagai prasyarat ter-capainya pemahaman yang matang atas wujud Tuhan dan kebenaran-Nya, dengan sendirinya merupakan kerja utama yang harus didorong munculnya pada tahap ini. Kerja menyusun kerangka berpikir dinamis dalam melihat hubungan agama dan kehidupan seperti ini harus memasukkan ke dalam dirinya pilihan antara dua pendekatan, yaitu pendekatan untuk memelihara *status quo* dan pendekatan untuk melakukan transformasi struktural dalam kehidupan bernegara. Tanpa melakukan pilihan, maka hanya kekacauan pe-

nanganan masalah saja yang akan terjadi. Upaya edukatif evolusioner, kerja karitatif, dan penyadaran revolusioner akan bertemu dalam sebuah wadah kegiatan yang tidak jelas arah dan tujuannya. Justru bahaya ini yang harus dihindarkan. Pilihan yang dilakukan tidak hanya menyangkut pilihan hubungan dengan wadah-wadah kegiatan yang lain dan dengan pemerintahan yang ada, tetapi juga dengan kelompok-kelompok sasaran *(target groups)* yang akan digarap.

Namun demikian, perlu juga diperhatikan, apabila agama telah disimbiosiskan dengan pembangunan, maka akan lahir ideologi sosial baru yang akan memberikan arahan terhadap berbagai kegiatan pembangunan yang dilakukan. Ideologi sosial yang berbasis keagamaan di Indonesia sangat dibutuhkan oleh masyarakat, karena sebagian besar mereka adalah taat beragama. Namun, Gus Dur menolak pola pembangunan yang cenderung membuka peluang bagi berkembangnya kapitalisme, yang menyelinap seiring diterapkannya teknologi tinggi.

Upaya karitatif hampir selamanya berbentuk kerja tanpa ke-rangka pemikiran ('ideologi sosial') yang berskala makro, tetapi upaya non-karitatif yang tidak mengingini perubahan revolusioner hampir selalu dipaksa untuk merumuskan 'ideologi sosial' yang akan mengarahkan kegiatan yang dilakukan. Upaya transfer teknologi pedesaan ke desa-desa kita, umpamanya, haruslah didukung arah perkembangannya oleh semacam keyakinan akan perlunya menolak teknologi tinggi yang bersifat *'capital intensive'*. Keyakinan itu tentu tidak berdiri sendiri, ia harus pula dikaitkan dengan keyakinan akan perlunya masyarakat yang lebih egalitarian, struktur perekonomian yang lebih mementingkan rakyat kecil dan orientasi sosial yang lebih populistik. Upaya transformasi struktural secara revolusioner menuntut adanya 'ideologi sosial' yang menolak pemberian hak kepada usaha-usaha ekonomi kapitalistik atau pola pembangunan ekonomi yang di-orientasikan pada pertimbangan-pertimbangan non-politis. Pada jenis pertama dan kedua, jelas sekali wilayah garapannya adalah 'kerja nyata' di tingkat bawah dalam kehidupan masyarakat, seperti proyek-proyek pendidikan keterampilan pada upaya karitatif dan proyek transfer teknologi pedesaan dan pengembangan organisasi ekonomi yang sesuai dengan kebutuhan rakyat kecil (pra-koperasi berbentuk usaha bersama dan sebagainya) pada upaya non-karitatif yang tidak menginginkan perubahan revolusioner. Motif keagamaan untuk

meningkatkan kualitas, penyadaran masyarakat akan pentingnya arti perbaikan nasib, dan perlunya orientasi sosial yang berwatak populistis haruslah disusun dalam sebuah konsep yang bulat mengenai kedudukan manusia dalam kehidupan, kewajiban melestarikan kehidupan dalam tingkat yang tinggi, dan seterusnya. 'Ideologi sosial' yang bernapaskan pertimbangan keagamaan, yang memasukkan ke dalam dirinya visi agama tentang pengaturan masyarakat secara ideal, merupakan prasyarat mutlak bagi upaya pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan. Dari 'ideologi sosial' itulah baru dapat ditentukan cara, wilayah, dan sasaran kerja yang harus dipilih.

Sekali lagi, dengan terma yang berbeda Gus Dur menjelaskan bahwa rakyat kecil harus menjadi subjek, bukan objek, pembangunan. Pembangunan harus lebih populis, berpihak kepada rakyat. Kritik tersebut disampaikan dalam tulisan berjudul "Aspek Reformatif; dari Upaya Agama untuk Menanggulangi Masalah Kemiskinan".[39] Dengan pendekatan yang strukturalistik, Gus Dur menawarkan transformasi agama bagi pembangunan, terutama untuk mengentaskan kemiskinan.

Kesadaran ini akhirnya membuahkan dua buah pendekatan yang bersifat makro dan memiliki implikasi struktural. Pendekatan pertama menekankan pada upaya gradual untuk menciptakan proyek-proyek rintisan dan program pengembangan masyarakat guna memenuhi dua tujuan sekaligus: menyediakan kebutuhan pokok rakyat dan mendidik mereka mendirikan lembaga sosial-ekonomis yang tidak eksploitatif. Dengan semboyan 'membangun dari bawah', pendekatan ini mencoba melakukan transformasi masyarakat secara total, tetapi bertahap, melalui penciptaan kelompok-kelompok dinamis berukuran kecil, yang akan melakukan replikasi-diri dan multiplikasi upaya yang dilakukan secara massif dalam jangka panjang. Program pengembangan masyarakat melalui pondok pesantren, yang pertama kali dilancarkan oleh LP3ES, adalah contoh dari pendekatan transformatif, tetapi gradual seperti ini. Walaupun tidak kecil kadar ideologis-keagamaan *yang* dikandungnya, pendekatan ini lebih banyak menyandarkan diri pada kesadaran kultural daripada semangat politis

[39] Diajukan dalam Kolokium VI Badan Litbang Agama tentang Agama dan Kemiskinan, Jakarta, 11-12 Maret 1981.

menentang ideologi negara yang ada, yang dirasakan menghambat proses transformasi masyarakat secara total nantinya.

Pendekatan kedua justru berkebalikan dari pendekatan di atas. Selama struktur masyarakat dan ideologi negara yang ada masih bersifat menghisap dan menindas rakyat kecil, selama itu pula tidak akan dapat dilakukan upaya penanggulangan masalah kemiskinan dengan tuntas. Prioritas pertama dengan demikian harus diberikan kepada pemberian legitimasi oleh agama kepada ideologi politik yang bertujuan menghapuskan eksploitasi dan penindasan, dan kemudian pengembangan sarana yang memungkinkan penggantian radikal struktur masyarakat yang ada dengan struktur baru yang lebih populistis dan egalitarian.

Tidak dapat dihindari pula terpecahnya pendekatan kedua ini menjadi dua sub-pendekatan yang baru, yaitu antara pendekatan yang berupaya melegitimasikan upaya perombakan struktur yang tidak adil melalui ideologi sekuler dan mereka yang menghendaki penciptaan ideologi murni Islam untuk keperluan yang sama. Pertentangan antara kedua macam sub-pendekatan ini sering kali berupa pertentangan ideologis yang sengit, seperti antara ideologi nasional-sosialisme Arab yang dikumandangkan Partai Ba'th di Irak dan Sosialisme Arab-nya mendiang Gamal Abdel Nasser di satu pihak dan ideologi Revolusi Islam yang dicanangkan kaum Mullah dan intelektual muslim Iran untuk menumbangkan rezim Reza Pahlevi di pihak lain. Pada kelompok pertama dapat dilihat para pemikir seperti Eqbal Ahmad dan Mahbubul-Haq, Ali Syari'ati, Aboul-hassan Bani-Sadr, Ayatullah Mottaheri, dan Ayatullah Khomeini. Kesadaran untuk melakukan transformasi struktural sebagai persyaratan bagi penanggulangan masalah kemiskinan secara tuntas ini memiliki tiga dimensi yang saling berkait, baik transformasi yang diinginkan dicapai secara gradual maupun secara radikal-revolusioner:

(1) Manusia yang oleh Allah diciptakan sebagai makhluk termulia di sisi-Nya, haruslah berfungsi penuh baik sebagai individu maupun sebagai warga masyarakat;

(2) Pelaksanaan fungsi itu berkaitan erat dengan perombakan struktur yang timpang, menghisap, menindas, dan tidak adil,yang menjadi sumber kemiskinan;

(3) Untuk melakukan perombakan itu, diperlukan upaya transformatif yang memiliki lingkup makro untuk menegakkan demokrasi yang murni, mengembangkan lembaga kemasyarakatan yang adil di semua bidang, dan menolak ketidakadilan dalam segala bentuk-

> nya. Agama Islam tidak dapat memisahkan diri dari perjuangan makro seperti ini, dan sikap mengabaikan hal ini berarti penyimpangan dari ajaran dasar Islam sendiri dan pengkhianatan atas aspirasi Islam dalam arti penuh.

Selanjutnya adalah kritik terhadap otokrasi militer. Melalui idiom sejarah Islam, Gus Dur mengkritik bahwa pemerintahan militer telah menciptakan masyarakat yang tertekan, takut, dan tidak jujur. Kenyataan tersebut bertolak belakang dengan fitrah manusia yang bebas, terbuka, dan jujur. Situasi militeristik akan melahirkan perlawanan kultural sebagai imbangan atas represifnya militerisme. Gus Dur merupakan salah seorang pemikir yang prihatin melihat dominasi militer di Indonesia pasca 1965. Dalam tulisanya, "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah",[40] Gus Dur secara implisit, di balik terminologi "transformatif", menyatakan bahwa tujuan perlawanan kultural masyarakat terhadap militerisme harus direncanakan dengan matang dan komprehensif.

> Transformasi yang diharapkan terjadi pada perlawanan kultural di atas, sebagai prasyarat keberhasilannya mencapai tujuan masyarakat yang bebas, terbuka, dan jujur kepada warganya, harus meliputi perumusan kembali tujuan perlawanan itu sendiri, orientasinya maupun metode yang digunakan, semuanya diletakkan dalam kerangka memecahkan masalah-masalah dasar yang dihadapi umat manusia: kemiskinan, kebodohan, merajalelanya ketidakadilan, langkanya kepastian hukum, ketimpangan sosial-ekonomi yang luar biasa besarnya, akibat dominasi sekelompok kecil *elite* atas mayoritas umat manusia melalui struktur pemerintahan nasional dan usaha ekonomis-finansial transnasional *(trans-national economic enterprise)*, dan sebagainya. Dengan kata lain, perlawanan kultural tersebut akan mencapai tujuannya apabila diletakkan dalam kerangka lebih luas dari apa yang dimilikinya selama ini: ia tidak lagi cukup hanya menjadi upaya ekspresi keimanan sebagai muslim untuk menegakkan ajaran formal Islam belaka, tetapi harus menjadi bagian dari upaya kemanusiaan umum untuk membebaskan rakyat yang tertindas dari belenggu kenistaan, kehinaan, dan kepapaan yang menurunkan

[40] *Prisma*, edisi 12 Desember 1980.

> derajatnya sebagai makhluk yang mulia. Untuk itu, dituntut dari gerakan-gerakan perlawanan kultural kaum muslimin untuk terlebih dahulu mampu hidup bersama dengan manusia-manusia dari lain agama, ideologi politik, dan pandangan budaya, yang memiliki kesamaan pandangan dasar tentang hakikat tempat manusia dalam kehidupan dan cara-cara untuk mewujudkannya.

Meskipun Gus Dur tidak menaruh keyakinan penuh terhadap kekuatan gerakan kultural, ia tidak dapat menemukan jalan terbaik dan tepat untuk melawan militerisme. Gus Dur hanya punya keyakinan bahwa perlawanan kultural memiliki potensi yang elastis dan *pejal* di dalam menghadapi tekanan-tekanan dari struktur. Memang diakui ada alternatif lain, yaitu memerankan kaum intelektual sebagai senjata untuk berkiprah dalam politik berhadapan langsung dengan militer, tetapi tampaknya ia menyangsikan ide ini, karena perlawanan secara frontal terhadap militerisme justru akan menyebabkan kesengsaraan rakyat semakin berkepanjangan. Rasa optimistik yang sedikit tersirat dalam komentarnya adalah:

> Memang utopis untuk mengharapkan perlawanan kultural itu mampu menumbangkan rezim-rezim militer dalam waktu singkat, tetapi kenyataan bahwa ia mampu bertahan di bawah tekanan dan penindasan menunjukkan potensinya untuk melakukan hal itu dalam jangka panjang, mungkin setelah memakan waktu ratusan tahun. Tetapi, perlawanan kultural itu tidak dapat berlanjut dalam keadaannya yang sekarang, walaupun pada saat ini ia merupakan satu-satunya alternatif yang memiliki kelayakan *(feasible alternative)* terhadap militerisme itu, jika ia diinginkan mencapai hasil yang diharapkan. Alternatif lain, seperti penciptaan kelompok politik tandingan (yang hanya akan berkesudahan pada koopsi oleh pemerintahan militer atasnya dengan dalih 'penataan politik untuk kepentingan pembangunan' atau pada revolusionalisme romantik yang tambah menyengsarakan rakyat banyak), ternyata tidak berkelayakan untuk digunakan melawan militerisme dalam waktu sangat panjang.

Buku lain yang diterbitkan dalam kurun waktu 1980-1990 adalah *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab, Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi,* yang berisi 16 tulisan, dan beberapa

pleidoi Gus Dur kepada komunitas Islam konservatif atas tindakannya yang dianggap sebagai "ingkar" pakem dari seorang kiai—di antaranya adalah keterlibatannya dalam pimpinan Dewan Kesenian Jakarta, membuka malam puisi Yesus Kristus, dan penggantian "Assalamualaikum" menjadi "selamat pagi".

Buku *Melawan Melalui Lelucon,* berisi 105 tulisan yang pernah dimuat *Tempo* selama tahun 1980-1990-an. Buku ini dibagi ke dalam 6 bab, yaitu agama dan pesantren, tokoh, sosial ekonomi, sosial politik, luar negeri, dan budaya. Khusus mengenai topik tokoh-tokoh pesantren (23 tulisan), telah diterbitkan dengan judul tersendiri oleh Penerbit LKiS, yaitu *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (1997).

Identifikasi tulisan yang berisi kulminasi ide dialektis Gus Dur—setelah mengusung terminologi "tranformasi" dan "dinamisasi"—adalah "Pribumisasi Islam" yang terdapat dalam tulisan: "Islam, Salahkah Jika Dipribumikan?" (*Tempo,* 30 Juli 1983). Konsep ini berangkat dari kegelisahan strukturalis Gus Dur terhadap berbagai benturan budaya antara Islam sebagai produk Arab dan penganutnya di Indonesia. Benturan terjadi karena dicurigai terdapat penghilangan identitas lokal oleh produk luar. Struktur budaya luar yang sangat kuat hendak diterapkan oleh sebagian muslim Indonesia, yang merasa belum *afdhal* jika tidak mengikuti nilai-nilai dari luar tersebut, yang dipandangnya lebih super. Di mata, Gus Dur gerakan uniformitas dengan standar dari luar cenderung koersif dan represif terhadap struktur marjinal. Situasi tersebut merupakan penindasan secara terselubung yang dilakukan oleh struktur besar terhadap struktur lemah, atas nama budaya, termasuk Islam. Gagasan kompromis Gus Dur untuk meredam timbulnya konflik kultural, khususnya Islam, adalah tawaran konsep "Pribumisasi Islam", yang diartikan dengan:

> Juga, mengapa harus menggunakan kata "salat", kalau kata "sembahyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapakah harus "dimusalakan", padahal dahulu, toh cukup "langgar" atau "surau"? Belum lagi ulang tahun, yang baru terasa "sreg" kalau dijadikan "milad". Dahulu tuan "guru" atau "kiai", sekarang harus "ustadz" dan "syaikh", baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di belahan bumi ini?
>
> Semua kenyataan di atas membawa tuntutan untuk membalik arus perjalanan Islam di negeri kita, dari formalisme berbentuk "arabisasi total" menjadi kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan kita sendiri dalam mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri ini. Penulis menggunakan istilah "pribumisasi Islam", karena kesulitan mencari kata lain. "Domestikasi Islam" terasa berbau politik, yaitu penjinakan sikap dan pengebirian pendirian.
>
> Yang "dipribumikan" adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "al-Quran Batak" dan "Hadits Jawa". Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun, tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luar"-nya. Salahkah kalau Islam "dipribumikan" sebagai manifestasi kehidupan?

Tampak sekali adanya upaya kompromistik dari struktur lokal dan struktur luar yang tersembunyi di balik konsep "Pribumisasi Islam". Persinggungan antara *powerfull* dan *powerless* dalam budaya dapat diidentifikasi lewat persinggungan *inner-values* yang dimiliki oleh keduanya. Jika memang terdapat persamaan, tidak mungkin terjadi konflik, namun jika tetap terjadi, ia terjadi lebih karena persoalan semantik atau istilah saja. Jadi, melalui bahasa pembelaan "Salahkah Jika Dipribumikan?", Gus Dur menawarkan kompromi semantik sebagai solusinya. Secara detail, penjelasan pribumisasi Islam dijelaskan dalam artikel "Pribumisasi Islam".[41]

[41] Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 117-136. Intinya, pribumisasi Islam merupakan proses terminologis untuk mengadaptasikan nilai-nilai Islam secara kultural guna meredam kesenjangan antara keadaan sosial-politis setempat dan kekeliruan pemahaman akibat minimnya

Sekali lagi, pemaknaan pendapat ini dianggap bertentangan dengan pakem para ulama sepuh. Namun, Gus Dur tetap memiliki keberanian dan keyakinan terhadap apa ia pikirkan. Masalah justifikasi diserahkan kepada pembaca yang dianggap sebagai hakim. Yang terpenting bagi Gus Dur adalah menawarkan sesuatu.

Tulisan-tulisan penting lainnya dalam periode ini terdapat dalam buku *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab: Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi.* Di dalamnya terdapat beberapa tulisan, di antaranya "Mencari Nilai-Nilai Baru dalam Pemahaman Kebangsaan", "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama", "Islam, Negara, dan Pancasila". Tema-tema yang diusung menunjukkan jati diri Gus Dur yang elegan sebagai intelektual politik. Ada kekuatan kepentingan tersembuyi di balik tulisan-tulisannya yang bertema besar "Islam dan Pancasila". Sebagai pintu masuk terhadap wacana utama, Gus Dur menggunakan tema kekalahan Tim Bulu Tangkis Indonesia yang kalah di Calgary dalam Kejuaran Piala Thomas. Kekalahan tersebut diikuti oleh munculnya kekecewaan bangsa Indonesia terhadap kinerja PBSI. Bagi Gus Dur, fenomena tersebut dipandang sebagai sinyal degradasi atas rasa nasionalisme bangsa Indonesia. Degradasi rasa nasionalisme itu mulai dirasakan sebagai gejala epidemik karena merata di sebagian besar masyarakat:

> Sebagai contoh, kompensasi dari merosotnya semangat kebangsaan itu, kita melihat munculnya berbagai bentuk solidaritas sempit yang berkembang secara meluas dalam kehidupan masyarakat. Kebanggaan daerah yang sangat berlebihan terasa di hampir semua tempat dan lapisan masyarakat saat ini. Walaupun belum mencapai fanatisme kedaerahan yang membahayakan keutuhan bangsa dan negara, sebagai gejala solidaritas sempit, kenyataan ini sudah jelas tampak dalam kehidupan. Walaupun tidak dapat ditampilkan dalam

pengetahuan terhadap terminologi asing. Pribumisasi Islam dapat disederhanakan menjadi proses pengaplikasian nilai-nilai dasar Islam, seperti keadilan, persamaan, dan demokrasi tanpa merusak tatanan yang ada.

gambar hitam putih, karena perkawinan antara suku berlangsung tanpa hambatan, kesadaran kolektif akan keunggulan daerah masing-masing memang terasa hidup. Solidaritas profesi Bering juga menampilkan bentuk pernyatan diri yang sempit, seperti ketidaksediaan menghargai pendapat kalangan profesi lain dan mengakui legitimitas "kepentingan bangsa" di atas kepentingan profesi masing-masing.

Yang paling terasa dalam hal ini, solidaritas sempit yang timbul dalam bentuk keagamaan. Jika tahun-tahun lima puluhan dan enam puluhan merupakan masa semua kesadaran larut dalam kesadaran berbangsa yang tinggi, terlepas dari adanya pemberontakan di daerah-daerah, maka sekarang kesadaran beragama justru mengambil bentuk sangat sektarian; para penganut berbagai agama justru hanya merasa terikat kepada kemajuan agama masing-masing. Kecurigaan antara para pemeluk berbagai agama terasa sangat besar dalam tahun-tahun belakangan ini. Bahwa, umat Kristen turut meramaikan dua kali acara Musabaqah Tilawatil Qur'an di Manado dan Pontianak, tidak diterima sebagai kebaikan hati "pihak luar", tetapi justru sebagai campur tangan dalam urusan orang lain, adalah suatu hal yang menandai sempitnya solidaritas keagamaan kita dewasa ini.

Gejala lain yang dapat dipergunakan untuk menandai merosotnya semangat kebangsaan kita dewasa ini adalah besarnya kesenjangan komunikasi antara lapisan-lapisan masyarakat yang saling berbeda. Ada semacam rasa ketidakpedulian akan nasib orang lain dari masyarakat yang tidak sama lapisannya dengan lapisan kita sendiri. Ada keengganan untuk berkomunikasi secara tuntas dengan lapisan-lapisan lain dalam masyarakat. Karena, proses seperti itu akan membawakan semacam rasa bersalah bagi lapisan yang kebetulan "bernasib baik" dalam hidup. Kalaupun ada semacam kebutuhan mengenai lapisan-lapisan masyarakat lebih `bawah', maka ia akan muncul dalam sikap karitatif untuk membantu meringankan penderitaan, bukannya keinginan melakukan pengenalan mendalam atas persoalan-persoalan di bawah itu sendiri. Lapisan bawah masyarakat adalah objek kegiatan kita, bukannya subjek yang menjadi pihak dampingan *(counterparts)* kita.

Selain munculnya berbagai bentuk solidaritas sempit itu, nyata sekali semangat kebangsaan kita mengalami kemerosotan dalam menyusutnya kemampuan untuk mengimbangi kecenderungan kuat akan birokratisasi kehidupan masyarakat. Semakin lama, udara terasa pengap akibat semakin menjadi-jadinya proses birokratisasi itu, yang lambang utamanya adalah UU keormasan yang baru saja disahkan DPR akhir bulan lalu. Bahwa, organisasi kemasyarakatan harus diatur

oleh sebuah undang-undang tersediri, adalah bukti dari adanya dua hal sekaligus; semakin *semrawutnya* kehidupan organisasi kemasyarakatan sendiri. Dan, kecenderungan untuk mengatur mereka di pihak pemerintah. Berarti adanya proses melemahnya organisasi kemasyarakatan dan semakin besarnya peranan atau keha-diran pemerintah dalam kehidupan mereka. Untuk baik atau buruknya, ini berarti birokratisasi. Betapa mudahnya hal itu dilakukan, berarti menunjukkan semangat dan kegairahan hidup organisasi kemasyarakatan sudah sangat menurun.[42]

Tulisan berjudul "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama" menjadi tulisan tahap lanjut setelah Gus Dur menerangkan krisis nasionalisme di Indonesia. Uraian selanjutnya, yang merupakan ancangan untuk memasuki *grand narative*-nya, Gus Dur memberikan bukti-bukti akurat untuk mendukung perlunya ideologi nasional.

Sebab, masyarakat kita sudah terlanjur dibentuk dalam suatu model yang terkotak-kotak. Akibat penjajahan, separo dari masyarakat kita tidak tahu tulisan *pegon* (Arab berba-hasa Jawa, *red.)* dan yang separo lagi tidak mengerti tulisan latin. Jadi, soal bacaan saja, negara kita tersobek menjadi dua. Belum lagi nanti sub-subnya. Sub tulisan Jawa, sub tulisan Toraja, dan lain-lain.

Ini semua menunjukkan sudah terjadi proses kesamaan titik pandangan. Bahwa, ada dua macam ideologi dunia ini tidak mungkin dilaksanakan di Indonesia, karena itu harus dicari titik-temu; namanya 'Republik Indonesia'. Ideologinya apa? Ideologinya Pancasila. Pancasila itu ideologi apa? Ideologi yang khusus diciptakan untuk bangsa Indonesia, oleh bangsa Indonesia sendiri, guna mempertautkan unsur-unsur ideologi yang beroperasi di Indonesia. Dengan kata lain, Pancasila adalah ideologi nasional yang dimaksudkan untuk menyimpulkan semua ideologi besar dunia dalam pelaksanaannya di Indonesia.

Kalau kita sudah mengerti ini, sebenarnya sudah tidak ada masalah antara Islam dan Pancasila. Karena, Pancasila juga bersumber dari

[42] Wahid, "Mencari Nilai-Nilai Baru dalam Paham Kebangsaan: Sebuah Tinjauan dari Sudut Pandangan Sosial. Tulisan ini terdapat dalam Wahid, *Kiai Menggugat,* hlm. 42-43.

> Islam, dari nasionalisme dan komunisme dalam Pancasila itu. Memang, PKI-nya dilarang, paham Marxisme dilarang, tapi semangat egalitariannya (persamaan) ada dalam Pancasila. Semangat keadilan sosial itu, miliknya komunis (Marxisme). Sebab, tidak ada istilah "keadilan sosial" sebelum lahirnya paham komunisme. Istilah *"social justice"* itu tidak ada sebelum itu (komunisme, *red.*). Jadi, Pancasila itu hasil rangkuman dari macam-macam ideologi dunia.

Penjelasan tersebut kemudian disusul dengan tulisan berjudul "Islam, Negara, dan Pancasila", yang semakin menegaskan bahwa Pancasila, dalam pandangan Gus Dur, merupakan dasar negara yang harus dihormati, karena nilai-nilai Pancasila memberikan kebebasan kepada setiap pemeluk agama untuk menjalankan syari'atnya masing-masing. Selain itu, pesimisme Gus Dur terhadap gerakan negara Islam, karena sejarah telah membuktikan pergumulan Islam di dalam politik, bukannya membawa pada kesejahteraan, melainkan justru semakin menjerumuskan rakyat ke dalam penderitaan yang berkepanjangan. Terlebih al-Qur'an tidak memiliki perangkat teknis tentang tata negara, dapat dipastikan akan terjadi perebutan kekuasaan dalam pemaknaan atas tata negara Islam oleh tokoh-tokohnya:

> Demikian juga, tiap bentuk hubungan antara Islam dan negara harus didudukkan dalam perspektif kesejarahan yang tepat. Bagaimana mungkin didirikan negara Islam, kalau tidak ada kejelasan mengenai siapa yang akan menjadi pengambil keputusan tertinggi, atau dalam bahasa fiqhnya *ahlul halli wal 'aqdli*? Begitu juga, persyaratan tentang pimpinan negara, masihkah dapat dipertahankan syarat berasal dari kaum Quraisy? Kalau tidak dapat, bagaimana cara menetapkan persyaratan yang baru? Kalau dalam masalah-masalah yang teknis seperti itu saja tidak akan tercapai kesepakatan, bagaimanakah akan dapat dibentuk sebuah negara Islam dalam segala kompleksitasnya?
>
> Kenyataan seperti itu mengharuskan kita untuk menerima kenyataan sejarah, bahwa di mayoritas kawasan dunia Islam hanyalah bentuk hubungan ketiga yang dapat dilestarikan, yaitu negara menjamin hak kaum muslimin untuk melaksanakan syari'ah agama mereka, walaupun negara itu tidak mencantumkan Islam sebagai agama resmi. Dalam kaitan inilah, harus 'dibaca' penegasan Presiden

> Soeharto kepada para sesepuh NU, bahwa Pancasila menjamin hak umat beragama Islam untuk melaksanakan syari'ah agama tersebut. Dengan demikian, Pancasila tidak berada pada kedudukan lebih tinggi dari Islam atau agama lain, karena ia hanya menjamin hak pemeluk untuk melaksanakan kewajiban agama masing-masing.
>
> Dalam keadaan demikian, maka agama berperanan menjadi sumber pandangan hidup bangsa dan negara, atau dengan kata lain sumber bagi Pancasila, di samping sumber-sumber lain. Ini adalah inti hubungan antara Islam dan Pancasila. Ideologi negara dan pandangan hidup bangsa, dalam hal ini Pancasila, bersumber pada sejumlah nilai luhur yang ada dalam agama. Namun, pada saat yang sama ideologi menjamin kebebasan pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya.[43]

Tampak sekali dalam paragraf terakhir kutipan di atas, Gus Dur memberi penilaian bahwa nilai-nilai agama lebih berskala makro dibanding Pancasila yang bersifat lokalitas keindonesiaan saja. Untuk menguatkan argumennya, Gus Dur menjelaskan perdebatan seputar sidang-sidang perumusan Pancasila antara golongan Islam dan sekuler. Perdebatan tidak hanya selesai di meja perundingan, tetapi terus dibawa ke dalam berbagai bentuk pergerakan Islam politik di Indonesia.

Desakan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam telah menjadi ideologi bagi sebagian kelompok Islam politik, yang kemudian secara tidak langsung menyebabkan terjadinya berbagai tindakan agitasi. Secara teoretis, Gus Dur menjelaskan hubungan non-polaris antara Pancasila sebagai ideologi bernegara dan agama, terutama Islam sebagai tatanan nilai:

> Kalau dibuat ilustrasinya, maka akan terdapat gambaran sebagai berikut: kalau berurusan dengan tetangga yang muslim dalam soal agama, saya menggunakan keislaman saya; kalau berurusan dengan sesama muslimin dalam urusan negara atau dengan orang yang beragama lain dalam soal agama, saya gunakan Pancasila.

---

[43] Wahid, "Islam, Negara, dan Pancasila", dalam *Ibid.*, hlm. 128-129.

> Dengan demikian, menjadi jelaslah, bahwa Pancasila dan Islam tidak memiliki pola hubungan polaristik, tetapi pola hubungan dialogis yang sehat, yang berjalan terus menerus secara dinamis. Jadi, salahlah kalau Islam dan Pancasila dipertentangkan, karena perannya justru saling mengisi, mendukung, dan menutup. Keabadian Islam mendapatkan jalur konkretisasi melalui Pancasila, sedangkan kehadiran Pancasila itu sendiri bersumber juga pada ajaran agama.
>
> Kalau telah demikian, pengertian kita tentang hubungan antara Islam, negara, dan Pancasila, maka tentu timbul pertanyaan, mengapa diperlukan asas Pancasila dalam kehidupan organisasi kemasyarakatan. Organisasi-organisasi tersebut tidak bergerak dalam bidang kenegaraan, sehingga tidak langsung harus Pancasila dalam asas organisasi. Jawabnya terletak dalam pengertian kata bernegara dan bermasyarakat.[44]

Akomodasi Gus Dur terhadap Pancasila dianggap sebagai representasi NU secara keseluruhan, meskipun tidak seluruh kiai NU mendukungnya. Penjelasan Gus Dur pada Muktamar NU ke-26, yang salah satu rekomendasinya menerima Pancasila sebagai ideologi bernegara, lebih mencerminkan pandangan Gus Dur sendiri. Bagi Gus Dur, tugas NU dan negara itu berbeda. NU dan negara memiliki fungsi dan tugas serta masing-masing bertanggung jawab terhadap umatnya. Jadi, negara dengan Pancasila-nya, dan NU dengan Islam *Ahlussunah wal Jama'ah*-nya, terdapat pemisahan fungsi dan struktur, meskipun keduanya suatu ketika akan bertemu dalam suatu peristiwa. Untuk itulah tawaran kompromi dalam bentuk kerja sama menjadi jawabannya. Gus Dur menjelaskan argumennya:

> Karena itu, kita merumuskan sendiri dalam perwujudannya. Anggaran Dasar NU hasil Muktamar NU ke-27 menetapkan pasal 2, berbunyi: *NU adalah Jam'iyah Diniyah Islamiyah berdasarkan Pancasila. Kita terima karena Pancasila di sini adalah pengaturan hidup sebagai bangsa.* Kemudian, untuk masing-masing warga NU, kita tegaskan dalam pasal 3 bahwa, NU *beraqidah Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, berdasarkan ajaran salah satu empat madzhab.*

[44] *Ibid.*, hlm. 130.

Jadi, di sini ada pemisahan tempat. Ada yang urusan antarkita, ada yang urusan kita bersama dengan negara. Kita harapkan negara, dalam hal ini pemerintah, bisa men-*tasharruf*-kan tugas dengan sebaik-baiknya. Dan kita juga bisa melaksanakan yang bagian kita semata-mata dengan sebaik-baiknya. Tetapi, di samping itu, kita mampu bekerja sama dengan pemerintah dalam hal yang menjadi tanggung jawab bersama kedua belah pihak.

Kalau pandangan yang paripurna seperti ini kita pegangi terus dalam kehidupan kita sehari-hari, menjadi landasan bagi kegiatan-kegiatan organisasi, maka saya rasa NU akan mampu menjadi salah satu kekuatan untuk memantapkan ideologi bangsa, negara, dan falsafah hidup bangsa.

Ini suatu tuntutan yang tidak mudah. Sampai saat ini, saudara-saudara kita yang beragama Katolik dan Protestan masih mengalami kesulitan besar dalam hal ini. Sebab, mereka masih sulit mendudukkan antara *keimanan* dan *ideologi*. Karena memang, dalam agama mereka tidak terdapat kamus ideologi dan tidak punya kamus keimanan yang diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat di luar negara. Makanya, belum jelas wawasannya.

Demikian juga, yang dialami ormas-ormas Islam lainnya, masih banyak yang kabur tidak jelas (bagaimananya?) Artinya, menganggap bahwa soal Pancasila itu berada di luar masalah agama. Karena itu, politik diterima sebagai ideologi, tanpa dikaitkan dengan masalah keagamaan. Itu juga tidak tepat, sebab berarti kita mempunyai kesetiaan ganda. Setia kepada Pancasila, dan setia kepada Islam.

Padahal, menurut kamus Nahdhatul Ulama, kalau kita setia kepada Islam, kita harus setia kepada negara. Sebab, negara adalah bagian dari kegiatan masyarakat yang dibuat bersama dengan orang lain. Aqidah adalah kegiatan yang milik kita sendiri. Ada beda, tapi tetap dalam satu kaitan.

Ketika kita bersama-sama dengan orang-orang yang tidak sependirian, kita gunakan Pancasila. Dan, ketika kita bicara tentang keimanan, semata-mata kita menggunakan aqidah *Ahlussunah wal Jama'ah*. Jelasnya, dasar penerimaan NU terhadap Pancasila bukanlah *politis*. Sama sekali bukan! Kalau memang politis, bagi kita, lebih baik tidak diputusi dulu pada Muktamar Situbondo yang lalu. Sebab, semakin lama dibiarkan, semakin mahal harganya. Ini, bagi orang yang berpikir politis. Tetapi tidak, NU menerima Pancasila atas dasar pemikiran *syar'i*.[45]

---

[45] Wahid, "Beda Tugas NU dan Tugas Negara", dalam *Ibid.*, hlm. 147-148.

Karena penjelasannya yang liberal tersebut, Gus Dur mendapat serangan dari tokoh-tokoh Islam garis keras, termasuk Sholahuddin Wahid, adik kandungnya sendiri.[46] Gus Dur dianggap tidak memberi legitimasi atas upaya mendirikan negara Islam di Indonesia. Sebaliknya, ia memberi legitimasi teologis terhadap pemerintah, bahwa urusan duniawi diurus oleh negara dan urusan akhirat diurus oleh agama.[47]

Di sisi lain, Gus Dur mengkritik kelompok yang secara ideologis bersikeras untuk mendirikan negara Islam. Kritik tersebut disampaikan dalam beberapa tulisannya, yaitu "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", "Imamah: Kemelut Kepemimpinan Umat", dan "Islam Punyakah Konsep Kenegaraan?".

Dalam tulisan "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam" Gus Dur mengawalinya dengan mengkritik buku *Al-Ahkam al-Sulthaniyah,* karya Imam Al-Mawardi, sebagai karya Islam klasik yang menjelaskan teori kenegaraan dan kepemimpinan dalam Islam. Menurut Gus Dur,

---

[46] Sholahuddin Wahid (Gus Sholah) menulis dalam dua artikelnya tentang keberatannya terhadap pandangan Gus Dur, yang menyatakan bahwa masalah Pancasila adalah masalah duniawi, tidak memiliki dimensi akhirat, yang tepat diurus oleh negara. Bagi Solahuddin, pandangan ini memisahkan antara agama dan negara; agama mengurusi akhirat dan negara mengurusi duniawi. Pandangan Gus Dur tersebut ditulis dalam "A. Wahid Hasyim, NU, dan Islam," dalam *Media Indonesia*, 8-9 Oktober 1998, dan ditanggapi oleh Solahuddin Wahid dengan judul "Wahid Hasyim, Pancasila, Islam", dalam *Media Indonesia*, 17 Oktober 1998. Bagi Solahuddin, argumen diterimanya Pancasila sebagai ideologi negara bukan karena pandangan sekularisitk, melainkan justru melihat bahwa di dalam Pancasila, terutama sila pertama, dianggap telah mengakomodasikan konsep Keesaan Tuhan dalam konteks Tauhid Islamiyah. Jadi, sesungguhnya Pancasila telah dijiwai oleh Islam. Penjelasan lebih lanjut, lihat "Pancasila, Jalan Tengah Kita" dalam *Media Indonesia*, 4 September 1998.

[47] Dalam "A.Wahid Hasyim, NU dan Islam". Imam Anshori Saleh, *Islam, Negara, dan Demokrasi* (Jakarta: Erlangga, 1999), hlm. 23. Tulisan ini merupakan artikel yang dimuat dalam *Media Indonesia*, 8-9 Oktober 1998, kemudian ditanggapi oleh Sholahuddin Wahid, dengan artikel berujudl "Wahid Hasyim, Pancasila...

buku tersebut telah merintis rumusan tentang penggantian seorang pemimpin yang lalai akan tugas dan kewajlibannya, namun tidak dirumuskan cara-cara untuk melakukan hal tersebut. Bagi Gus Dur, karya tersebut ibarat buku resep yang tidak disertai dengan cara dan proses penggantiannya. Kemudian Gus Dur mengeksplorasi konsep negara dalam Islam:

> Walaupun Imam Al-Mawardi sejak di sini, yaitu sekitar abad kelima Hijriyah (kesebelas Masehi) telah merintis rumusan tentang penggantian seorang imam yang melalaikan tugas-tugas dan kewajiban-kewajibannya, ia tidak merumuskan cara-cara untuk melakukan hal itu.
>
> Dengan kata lain, pemikiran negara lalu menjadi terlepas dari pemikiran politik yang selalu berurusan dengan pembagian kekuasaan antara yang memerintah dan yang diperintah.
>
> Dengan memahami kenyataan tersebut, lalu menjadi nyata bahwa dibutuhkan sejumlah kerangka pemikiran bagi pengembangan pemikiran negara dalam pandangan Islam, yang memasukkan dalam dirinya pemikiran politik dalam arti yang paling dasar. Ini diperlukan karena berbagai sebab:
>
> *Pertama*, karena bagaimanapun Islam tidak mengenal pe-misahan agama dari politik. Dengan demikian, diperlukan tonggak-tonggak pengukur (parameter) yang jelas bagi pemikiran politik dalam pandangan Islam, agar proses berpikir kaum muslimin justru tidak menjadi gangguan bagi perkembangan negara-negara berkembang yang sedang merintis dan membangun tatanan negara yang mantap dan dapat berfungsi penuh untuk jangka panjang.
>
> Sebab *kedua*, adalah adanya kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa pemikiran tentang berbagai bidang kehidupan, termasuk tentang politik, dibutuhkan oleh masyarakat dalam era pembangunan, paling tidak untuk dijadikan kaca perbandingan bagi pengembangan teori-teori lain di luar pandangan Islam, termasuk teori-teori yang dibangun atas dasar ideologi nasional Pancasila dewasa ini.
>
> Kenyataan ini adalah perkembangan sejarah yang tidak boleh diabaikan, karena hanya akan berakibat munculnya proses perbandingan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi belaka, dengan segala akibatnya dari stabilitas keadaan. Justru pengakuan akan

pentingnya tonggak-tonggak pengukur itu akan menciptakan suasana dialogis yang diperlukan bagi pematangan pemikiran kita semua tentang negara dan politik.

Sebab *ketiga*, dapat dilihat pada keharusan pemeliharaan keseimbangan antara keinginan pemikiran tentang berbagai bidang kehidupan masyarakat. Sudah jelas, bahwa untuk sebagian bidang kehidupan, kepada Islam telah diajukan tuntutan untuk merumuskan pandangan positif dan konstruktif. Paling tidak, untuk kepentingan memotivasikan masyarakat agar menerima ajaran berkiprah dalam kegiatan pembangunan di bidang-bidang kehidupan tersebut.

Hal ini terlihat dengan jelas dalam bidang keluarga berencana, bidang kelangsungan hidup anak, bidang perkawinan, dan pembinaan keluarga. Bahkan, sejak sekarang pun sudah dapat diperkirakan, bahwa akan ada kebutuhan akan pandangan Islam mengenai keswadayaan masyarakat, sebagai bagian utama dari pemikiran teoretis maupun operasional tentang efisiensi nasional. Semuanya itu, tidak akan tertangani dengan baik jika pemikiran politik tidak berkembang dalam pandangan Islam.

Karena itulah, dalam Islam persoalan bentuk dan sistem ketatanegaraan tidak banyak ditulis oleh para ahli, mengingat pesoalan ini tidak memiliki dasar yang kuat di dalam al-Qur'an dan hadits, tetapi lebih bersifat tuntutan masyarakat sesuai dengan zamannya. Gus Dur menegaskan keyakinannya tersebut setelah mengkaji dua karya klasik Islam, *Al-ahkam Al-Sulthaniyah* (Al-Mawardi) dan *Al-Madinah al-Fadlilah* (Al-Farabi):

Tidak adanya bentuk baku sebuah negara dan proses pemindahan kekuasaan dalam bentuk tetap yang ditinggalkan Rasulullah, baik melalui ayat-ayat al-Qur'an maupun hadits, membuat perubahan historis atas bangunan negara yang ada menjadi tidak terelakkan atau tercegah lagi. Dengan kata lain, kesepakatan akan bentuk negara tidak dilandaskan pada *dalil naqli,* tetapi pada kebutuhan masyarakat pada suatu waktu. Inilah yang menyebabkan mengapa hanya sedikit sekali Islam berbicara tentang bentuk negara dan proses pemindahan kekuasaan. Di antara hal yang sedikit itu adalah kesepakatan para penulis pemikiran negara tentang keharusan mengangkat imam dari kalangan suku Quraisy, karena adanya *dalil naqli* tentang hal itu. Walaupun demikian, tidak seluruh penulis mewajibkannya, karena

ada juga yang menganggap bahwa dalil tersebut hanya berlaku sebagai anjuran dan bukannya kewajiban agama.

Secara prinsipil, Gus Dur menolak formalisme Islam dalam bernegara, seperti dalam tulisannya, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?".[48] Hal ini didasarkan pada pendapat Ali Abd. ar-Raziq (Mesir) yang menulis *Al-Islam wa Qawa'id al-Sulthan* (Islam dan Dasar-dasar Pemerintahan).[49] Di dalam karyanya, ar-Raziq menyangkal secara ilmiah tentang kerangka kenegaraan dalam Islam. Al-Quran secara eksplisit (*qath'i*) tidak menyebut suatu "negara Islam" (*daulah Islamiyah).* Ia hanya menyebut negara "yang baik, penuh pengampunan Tuhan (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*). Ar-Raziq mengajukan tiga argumen: 1) Tidak ada doktrin dalam al-Qur'an; 2) Perilaku Nabi Saw. tidak memperlihatkan watak politik, tetapi moral; dan 3) Nabi Saw. tidak pernah merumuskan secara definitif mekanisme penggantian jabatan.

Berdasarkan kelemahan sistemik yang dianut oleh penyokong negara Islam, Gus Dur menantang mereka untuk membuktikan bahwa Islam memiliki konsep yang lengkap dan komprehensif tentang sistem ketatanegaraan. Seperti diungkapkan di akhir kalimat secara retoris:

---

[48] *Tempo*, 26 Maret 1983.

[49] Ali Abd. ar-Raziq (1888 –1966), tokoh liberal Mesir dari Al Azhar, berpendidikan sarjana hukum dari Oxford dan Mesir. Sejak kekhalifahan Turki jatuh pada 1925, ia menerbitkan tulisan yang kontroversial, berjudul "Al-Islam wa Ushul Al-Hukm, Ba'th fi Al-Khalifah wa Al-Hukumah Fi Al-Islam", dimuat dalam *Political Weekly Rose Al Yusuf*, Mesir. Ia menolak konsep negara Islam. Tulisannya merupakan reaksi terhadap gerakan Mustafa Kemal Pasha At-Tarturk, yang merebut kekuasaan kekhalifahan terakhir Usmaniah, pada 3 Maret 1925. Pendapat Ali Abdu ar-Raziq disanggah oleh Muhammad Syakir, Rasyid Ridha, Muhammad Bukhait, dan Muhammad Al-Khadr Husain. Perdebatan mereka terkait masalah kekhalifahan di dalam negara Islam serta ada-tidaknya konsep negara Islam dalam alQur'an dan hadits. Lihat, www.ii-pt.com/web/papers/democracy.htm, didownload pada 21 Desember 2005. Akan tetapi, Gus Dur menuliskan tulisan buku tersebut dengan "Al-Islam wa Qawa'id Al-Sulthan".

> Memang, tidak mudah membicarakan ada-tidaknya konsep kenegaraan dalam Islam. Di samping kesulitan politis dan lain-lain, ada juga sebuah kesulitan yang sebenarnya teknis: belum adanya kesamaan pemahaman atas istilah-istilah yang digunakan. Umpama saja "konsep". Apa yang dimaksud? Sebuah teori kenegaraan yang lengkap, tuntas, dan terperinci, yang sama sekali berbeda dari teori-teori lain (seperti teori ekonomi Marxis berbeda dari teori ekonomi kapitalis)? Kalau itu, jelas belum ada. Ataukah pandangan bagaimana mengatur negara dalam garis besarnya, dengan kata lain "wawasan kenegaraan?" Kalau itu, dapat segera dibuat.
>
> Ada kesulitan akibat perbedaan yang dimaksud dengan "konsep" itu. Misalnya, apakah yang dimaksud dengan "pandangan Islam tentang negara" hanya nilai-nilai dasar yang melandasi berdirinya sebuah negara? Ataukah norma-norma formal yang mengatur kehidupan di dalamnya? Atau kelembagaan yang ditegakkan di dalamnya? Atau gabungan ketiga-tiganya? Selama tidak ada kejelasan tentang hal-hal di atas, sebenarnya sia-sia saja diajukan klaim bahwa Islam memiliki konsep kenegaraan.

Untuk mempertegas penolakannya, Gus Dur menunjukkan dampak buruk, yaitu bahwa persoalan sistem dan prosedur dalam kepemimpinan politik di dalam negara Islam ternyata menjadi pemicu konflik yang berkepanjangan. Ini membuktikan bahwa Islam secara formal tidak menjelaskan konsep negara secara terperinci. Bukti-bukti tersebut ia jelaskan dalam tulisan "Imamah: Kemelut Kepemimpinan Umat".[50] Tulisan ini menjadi pembuka atas penjelasan ketiadaan konsep kenegaraan dalam Islam yang ditulis tiga tahun kemudian. Imamah, yang pada mulanya merupakan perlawanan kultural untuk mengembalikan negara yang dianggap telah meninggalkan agama (sekuler), kemudian menjadi suatu kekuatan yang menekan, memaksa, dan lalim:

> Tradisi perlawanan begitu kuat menjadi bagian sejarah Islam melawan pemerintahan yang dianggap telah "menduniawi". Sehingga tradisi imam pun akhirnya berkembang menjadi sesuatu yang sangat

[50] Ditulis pada 2 Mei 1981.

kultural: "imam" adalah juga anutan di bidang *ilmu* keagamaan—seperti imam madzhab fiqh dan seterusnya.

Perlawanan keagamaan mengambil bentuk tidak hanya politis, seperti pada tradisi keimaman Syi'ah, tetapi juga kultural: tradisi pemunculan fiqh sebagai perlawanan terhadap kegalauan hukum di tangan penguasa lalim, tradisi pemunculan ilmu kalam sebagai perlawanan terhadap sekularisasi masyarakat muslim di masa lampau, dan seterusnya. Dengan sendirinya, lalu dibutuhkan kepemimpinan untuk menyelenggarakan pemurnian ajaran agama secara politis itu. Kepemimpinan yang mampu menyatukan aspirasi keagamaan yang benar dan aspirasi politis, sekaligus dalam dirinya, berarti perubahan kembali arti "imam". Ia haruslah orang yang mampu menyampaikan ajaran agama yang benar, mampu menyusun langkah-langkah politis yang diperlukan untuk menunjang klaim kebenaran agama, dan mampu menjadi tiang penopang masyarakat baru yang akan diciptakan, sebagai pengganti masyarakat lama yang sudah jauh dari kebenaran agama.

Munculnya kebutuhan akan kepemimpinan seperti itu, lalu, menjadi sangat terasa. Maka dicarilah sang imam, *amir*, dan sebagainya. Kepadanya diberikan loyalitas tunggal dan ketundukan mutlak: kepemimpinannya menjadi sangat kharismatis. Kebutuhan itu terasa, baik di kalangan batang tubuh umat maupun di lingkungan gerakan sempalan. Tetapi, pemenuhan atau pemunculannya selalu menghasilkan tindakan yang nantinya akan berujung pada gerakan sempalan.

Itu semuanya muncul karena kegagalan kepemimpinan umat untuk menyediakan proses pencernaan yang sehat dan jawaban yang wajar terhadap proses perubahan cepat yang dibawakan modernisasi yang sedang melanda seluruh dunia Islam dewasa ini.

Pada paragraf terakhir, secara implisit Gus Dur menyatakan bahwa meskipun lembaga imamah telah ada, umat Islam tetap berada dalam perselisihan yang berkepanjangan. Hal ini karena tiadanya sistem dan prosedur yang baku dan terperinci dalam Islam tentang sistem kepemimpinan politiknya. Kegagalan ini menjadi pintu masuk untuk mengkritik penganut negara Islam.

4. Periode 1990-2000: *Political Engagement*

Pada periode ini, Gus Dur menunjukkan tingkat keberanian yang tinggi dalam menulis; berani menulis tema-tema yang tabu dalam politik Indonesia, seperti tampak pada judul-judul tulisannya, yang secara terang-terangan melawan struktur: "Negara Ini Kaya Calon Presiden",[51] "Sebenarnya Pak Harto Saat Ini Lagi Pusing",[52] "Walaupun Pak Harto Terpilih Lagi, Pasti Ada Perubahan", dan sebagainya.[53] Tulisan-tulisan ini dan juga yang lainnya kemudian dibukukan dengan judul *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, dan Reformasi Kultural* (LKiS, 1998).[54]

Esai-esai Gus Dur tahun 1990-an, sebagian besar dimuat di *Kompas*, dipandang bernuansa politis, seperti "Semata-Mata dari Sudut Hukum Agama",[55] "Islam yang Melunak",[56] "Islam dan Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia",[57] "Kongres Umat Islam: Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara",[58] dan "Individu, Negara, dan Ideologi".[59] Seluruh esai tersebut sebenarnya memiliki ide dasar yang sama dengan tulisan "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?".[60] Intinya, Gus Dur menolak formalisme

---

[51] Dimuat dalam *Forum Keadilan*, Mei 1992.

[52] Dimuat dalam *Forum Keadilan*, Juni 1996.

[53] Dimuat dalam *Forum Keadilan*, 1997.

[54] Buku lainnya adalah: *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (LKiS, 1997); *Islam, Negara, dan Demokrasi; Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur* (Erlangga, 1999); *Prisma Pemikiran Gus Dur* (LKiS, 1999); *Tuhan Tak Perlu Dibela* (LKiS, 1999); *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman* (Kompas,1999); *Membangun Demokrasi* (Rosdakarya, 1999); *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Grasindo,1999); dan, *Melawan Melalui Lelucon* (Tempo, 2000).

[55] Ditulis pada 23 Januari 1991.

[56] Ditulis pada 2 Desember 1998.

[57] Ditulis pada 14 Desember 1992.

[58] Ditulis pada 5 November 1998.

[59] Ditulis pada 4 Februari 1994.

[60] Dimuat dalam *Tempo*, 26 Maret 1983.

Islam dalam berkehidupan bernegara dan berbangsa. Misalnya, salah satunya, pesan Gus Dur terhadap Kongres Umat Islam di Jakarta pada 1998:[61]

> Karenanya, sangatlah menarik untuk melihat bahwa lima atau enam partai kini tengah memperebutkan jenis hubungan antara negara dan Islam. Manakah di antara pola-pola mereka *yang* akan menjadi warna di masa mendatang? Dan hasil Kongres Umat Islam Pertama di Jakarta akan turut menentukan hal ini. Pada garis besarnya, ada tiga macam respons dalam hubungan antara Islam dan negara *(state)*, yaitu respons integratif, respons fakultatif, dan respons konfrontatif.
>
> Dalam respons integratif, Islam sama sekali menghilangkan kedudukan formalnya dan sama sekali tidak menghubungkan ajaran agama dengan urusan kenegaraan. Hubungan antara kehidupan mereka dan negara ditentukan oleh pola hidup kemasyarakatan yang mereka ikuti. Dengan kata lain, kalau mereka menjadi muslim yang sesuai dengan standar, itu terjadi karena latar belakang pendidikan dan kultural masing-masing. Untuk yang kedua, jika kekuatan mereka cukup besar di parlemen atau di MPR, kaum muslimin/wakil-wakil gerakan Islam akan berusaha membuat perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran Islam. Kalau tidak, mereka juga tak memaksakan, tetapi menerima aturan yang dianggap berbeda dari ajaran Islam.
>
> Sifat konfrontatif sejak awal menolak kehadiran hal-hal yang dianggap "tidak Islami". Lalu, manakah di antara ketiga sikap itu yang akan dominan dalam Kongres Umat Islam yang sekarang sedang berlangsung? Penulis rasa, dalam jawaban terhadap pertanyaan seperti inilah sangat tergantung jalannya Kongres Umat Islam Pertama ini. Bukan terhadap jawaban masalah siapa yang bakal menjadi presiden dan sebagainya. Akhirnya, semoga kongres ini berlangsung dengan tertib dan lancar.

Gus Dur menekankan bahwa formalitas agama (Islam) justru akan menjebak umat Islam pada konfrontasinya dengan pemerintah, yang ujung-ujungnya membuat hubungan antara keduanya tidak harmonis dan berakibat fatal terhadap perjuangan umat Islam itu sendiri.

---

[61] Wahid, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman* (Jakarta: Kompas, 1999), hlm. 23-24.

5. Menapaki Orientasi Nilai dalam Tulisan Politik Gus Dur

Ada sebelas (11) tulisan politik yang dipandang relevan untuk mengidentifikasi nilai-nilai yang ada di baliknya, yang berpotensi membentuk pemikiran politik Gus Dur.

a. *"Intelektual di Tengah Eksklusivisme"*[62]

Tulisan ini (terdiri dari tujuh belas pokok pikiran dengan 1000 kata) dipandang cukup representatif untuk menjelaskan keberatan Gus Dur atas pendirian ICMI. Meskipun mengakui kekuatan intelektualisme dalam suatu peradaban itu sangat menentukan, Gus Dur tidak setuju jika intelektualisme menjadi kaukus politik yang eksklusif di dalam tubuh sosial. Gus Dur mencurigai ICMI sebagai suatu wadah yang sengaja dibentuk pemerintah untuk memobilisasi kaum intelektual muslim Indonesia.[63]

> Saya dengar ada upaya mewadahtunggalkan bahkan menganggap intelektual yang tidak berada di situ (ICMI, *red.*) sebagai bukan intelektual muslim. Persoalannya bukan hanya vertikal, horizontal atau orientasi kelembagaan *an-sich*, melainkan timbul dari posisi legalitas pengambilan keputusan. Sebelum berlangsung pertermuan ICMI di Malang, saya pernah berbicara dengan memandang itu eksklusif dari satu sudut, di samping penjelasan saya tidak ikut karena yang hadir di situ semuanya telah memakai bendera Islam. Walaupun pintu telah dibuka, jika tidak diajak tentunva tidak mau masuk. Itu menunjukkan eksklusivisme keanggotaan. *Basic premis*-nya ini suatu organisasi eksklusif karena pembuatnya adalah orang-orang formal dari umat. Namun, hal demikian tidak mengurangi penghargaan saya sedikit pun kepada pengambil inisiatif. Ada yang mengatakan saya *nyerimpung*. Lha, *nyerimpung* itu kalau saya melarang orang pergi. Peta dan konfigurasi intelektual Islam di Indonesia harus dilihat dari kontribusinya. Selama ini terlihat sangat rutin serta tidak mencari terobosan, hanya mengembangkan skill dan sebagainva. Ada pula yang mencari terobosan dengan pemikiran-pemikiran alternatif pluralistik atau legal-formalisme.

---

[62] Ditulis pada 11 Maret 1991.

[63] Abdurrahman Wahid, "Intelektual di Tengah Eksklusivisme", dalam Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 195-202.

> Untuk menilai masa depan gerakan intelektual Indonesia harus dilihat beberapa hal. Tugas pokok intelektual adalah mempertahankan kebebasan berpikir, bukannya membunuh kebebasan berpikir. Kejujuran intelektual sangat penting dan tanpa itu jangan berbicara intelektual. Intelektualisme hanya muncul dari kebebasan berpikir. Konsekuensinya kita tidak boleh "giring-giring" atau demi efektivitas harus ada keseragaman pendapat. Hargai pula pluralitas dengan menganggap mereka yang berada di luar sebagai orang mandiri.

Kekhawatiran Gus Dur terhadap gerakan Islam teknokrasi model ICMI lebih karena berpotensi munculnya kontrol yang kuat dari pemerintah untuk tujuan mengarahkan kaum intelektual. Gus Dur menilai upaya demikian merupakan penjajahan halus bagi kaum intelektual, meskipun menggunakan identitas Islam. Sebenarnya, yang paling inti dari alasan penolakan Gus Dur adalah karena ICMI menjadi pesaing dirinya untuk merebut perhatian Soeharto. Sifat Gus Dur yang tidak mau diatur serta percaya diri, dan terkadang mengkritik Soeharto, akhirnya membuka ruang konflik yang luas dengan Soeharto. Terlebih Gus Dur mulai dekat dengan orang-orang yang kritis terhadap pemerintahan Soeharto, seperti Arif Budiman, Aristides Katopo, dan T. Mulya Lubis. Bahkan Gus Dur terlibat dalam Forum Demokrasi (Fordem) yang didirikan oleh Arif Budiman, cs.

Fordem merupakan *interest group* yang berdiri pada Maret 1992 (setelah bedirinya ICMI). Ia adalah forum yang mewadahi kalangan intelektual kritis. *Interest group* lainnya, yang seide dengan Fordem, adalah Liga Pemulihan Demokrasi, Aliansi Nasional Demokrasi (Aliandi), dan Aliansi Kekuatan Demokrasi se-Indonesia (Aksi).[64]

[64] Max Lane, "Indonesian Democratic Groups Form", didownload dari *apakar@clark.net*, pada 20 Desember 2005.

b. "*Kisah Tiga Berita: ABRI dan Islam dalam Dialog Politik*"[65]

Tulisan ini adalah "hila" Gus Dur atas hasil wawancara dirinya dengan pers. Gus Dur merumuskan pledoi dalam bentuk esai, namun di balik pledoinya, Gus Dur sedang melakukan rekonsiliasi dengan kekuatan politik yang akan menghadapi SU MPR 1993, untuk memilih presiden dan wakil presiden periode 1993-1998. Menurut Gus Dur, kekuatan politik yang mampu memenangkan pertarungan politik tersebut, sebenarnya telah digenggam Soeharto, yaitu militer dan Islam.

> Penulis mengajukan sebuah pandangan, bahwa dua kekuatan politik terbesar, yaitu ABRI dan golongan Islam, muncul ke permukaan. Karenanya, kedua kekuatan itu harus bersama-sama menetapkan parameter baru dialog politik bangsa kita, guna memungkinkan terjadinya perkembangan politik menuju pemerintahan yang lebih demokratis.

Kalimat terputus ini mengindikasikan *positioning* Gus Dur dalam peta politik Indonesia. Dengan bahasa yang "malu-malu kucing" dan halus, Gus Dur hendak memosisikan kekuatan Islam untuk memerankan peranan politik yang imbang dengan militer. Ia menyadari bahwa kekuatan militer sangat strategis memainkan politik pada era Orde Baru. Dukungan Gus Dur terhadap Soeharto menjadi jawaban kolaboratif kekuatan militer dan Islam untuk menentukan nasib bangsa. Tulisan ini seakan memberi ruang dan dukungan politik terhadap Soeharto dari NU, sebagai wakil kelompok Islam, untuk mencalonkan diri pada pemilihan presiden tahun 1993.

> Berita ketiga, yang berujung pada kisah, muncul di sebuah harian terbitan Jakarta. Dengan penampilan berita secara mencolok disebutkan bahwa penulis menganggap tidak ada calon lain untuk jabatan kepresidenan dalam SU MPR 1993, kecuali Pak Harto. Tentu timbul

[65] Ditulis pada 14 Oktober 1991.

pertanyaan, mengapa pagi-pagi hari penulis sudah seperti "orang kalap", menjagokan beliau? Padahal penulis sendiri pernah menyatakan, tidak setuju dengan main dukung-dukungan?

Sebenarnya, penulis mengemukakan masalah itu dalam konteks menjawab pertanyaan, demokratis-tidaknya proses pemilihan jabatan presiden nanti. Penulis melihat, sejauh ini belum muncul calon lain, selain nama Pak Harto. Dua orang calon terkuat, ternyata masing-masing dihadapkan kepada masalah dukungan yang harus diperoleh dari dua kekuatan politik terbesar di negeri ini pada saat sekarang: ABRI dan gerakan Islam. Secara teoretis, kalau keduanya (atau salah satu dari mereka) tidak mampu memecahkan masalah itu, tentu tidak ada calon lain selain Pak Harto. Masalahnya, demokratiskah proses yang dilalui, jika demikian halnya yang terjadi? Secara teoretis, sudah tentu tidak demokratis karena hanya akan ada calon tunggal untuk jabatan sepenting itu. Namun, dalam kenyataan tidak semudah itu dapat kita rumuskan. Saat ini tidak ada calon berbobot dari Partai Demokrat di Amerika Serikat, yang bersedia menghadapi George Bush dalam pemilu presiden tahun depan. Mereka takut terbantai oleh popularitas Bush saat ini, karenanya lebih baik menunggu peluang mereka dalam Pemilu 1996.

Esai ini ditulis berbeda dengan kebiasaan khas Gus Dur dalam menulis, yang lugas, dialektis, dan memberi solusi. Tulisan "Kisah Tiga Berita: ABRI, Islam, dan Dialog Politik" cenderung berbelit dan bernada tinggi, seakan terbebani untuk tidak disalahkan.

c. *"Pasangan Soeharto-Try dan Masa Depan Kita"*[66]

Esai ini merupakan lanjutan atas tulisan "Kisah Tiga Berita: ABRI, Islam, dan Dialog Politik". Pemilihan presiden dan wakil presiden periode 1993-1998 merupakan fase penting yang diamati oleh Gus Dur. Setidaknya, Gus Dur, sebagai pimpinan NU, punya keyakinan bahwa jabatan presiden bagi Soeharto pada periode ini adalah periode terakhir dari karier politiknya. Seperti ditulis dalam "Kisah Tiga Berita: ABRI, Islam, dan Dialog Nasional", ada dua elemen kekuatan yang akan memainkan peran menonjol dalam

[66] Ditulis pada 13 Maret 1993.

kancah politik Indonesia, yaitu militer dan kelompok Soeharto. Seiring dengan isu suksesi yang berhembus di kampus-kampus oleh tokoh-tokoh Islam, respons kelompok Islam yang aktif terhadap politik menjadi meta-naratif yang mengindikasikan kuatnya kelompok Islam memainkan peranannya. Walaupun demikian, Gus Dur sangat berhati-hati dalam menentukan langkahnya, yang terbukti oleh pertanyaan retorisnya:[67]

> Namun, keindahan itu sama sekali tidak dapat menutup mata kita dari pertanyaan-pertanyaan tentang masa depan kita. Akankah secara otomatis Wakil Presiden Try Sutrisno menggantikan Presiden Soeharto dalam masa jabatan berikutnya, 1998-2003?
>
> Kalau tidak, bukankah harus dipertanyakan bagaimana dapat dimunculkan calon-calon alternatif dalam masa lima tahun mendatang? Bukankah harus sudah dipikirkan sejak sekarang mekanisme politik untuk menampung hal itu, jika memang dibutuhkan? Kalau tidak, bukankah yang akan terjadi adalah proses "menunggalkan calon" saja, dalam SU MPR 1998, seperti selalu terjadi selama ini?
>
> Keputusan dan ketetapan hasil SU MPR 1993 dapat dijadikan acuan membuat mekanisme seperti itu. PJPT II yang akan dikembangkan rumusannya dari GBHN sekarang, mengutamakan peningkatan kualitas sumber daya manusia. Peningkatan seperti itu, yang tidak hanya bersifat pengembangan keterampilan dan kemampuan teknis belaka, tetapi juga mengutamakan tumbuhnya etos kerja, disiplin, wawasan kehidupan, dan etika sosial yang lebih mendorong timbulnya sikap kompetitif dalam diri manusia Indonesia di tahun-tahun mendatang. Dan itu semua hanya mungkin tercapai, manakala seluruh bangsa dapat mengenal kebutuhan dan kemampuan keseluruhan para warganya untuk mengembangkan kehidupan secara baik.
>
> Pengembangan itu hanya mungkin terjadi, manakala ada keterbukaan yang bersifat mendasar. Bukan hanya sekadar "keterbukaan" kosmetik seperti yang kita miliki saat ini.
>
> Keterbukaan mendasar itu harus mencakup informasi yang penuh akan bagaimana dan mengapa keputusan-keputusan besar diambil. Juga siapa-siapa para pelakunya. Kalau Wakil Presiden Try Sutrisno akan dicalonkan mengganti Presiden Soeharto di tahun 1998, harus

[67] Wahid, *Prisma Pemikiran*, hlm. 71-72.

jelas sejak awal, apakah boleh ada calon-calon lain untuk menyainginya atau tidak. Dan kalau tidak, harus jelas ada alasannya; karena kalau tidak ada alasan, kesetujuan rakyat hanyalah sikap semu saja. Dan kita tidak akan pernah menjadi bangsa yang kuat, besar, dan mampu bersaing dalam era globalisasi dunia kini, jika hanya bersistem politik yang menghasilkan sikap-sikap semu dari bangsa kita belaka.

d. *"Megawati dan KLB PDI"*[68]

Respons Gus Dur terhadap kekuatan Megawati, yang dianggap sebagai ikon baru dalam kancah politik Indonesia, khususnya dalam menegakkan kemandirian partai politik, sangat tampak antusias. Menurut Gus Dur, ke depan kekuatan Megawati akan mampu menandingi kekuatan Golkar, sehingga secara terbuka Gus Dur memberikan dukungan politik kepada Megawati dalam upaya menegakkan hak-hak politiknya:

> Apapun argumentasi orang, dalam kenyataannya Megawati tidak jadi terpilih sebagai formatur, betapa kuatnya sekalipun dukungan yang ia peroleh dari bawah. Ini berarti kegagalan "arus bawah" dari partai politik yang mewakili sekitar seperdelapan penduduk negeri ini untuk mengatasi "hadangan dari atas". Efektivitas "arus bawah" dalam percaturan politik kita ternyata masih belum dapat menandingi "pola pembinaan" yang diterapkan oleh aparat pemerintah atas gerakan kemasyarakatan.
>
> Bagaimanakah ini harus dibaca? Jawabnya ditemukan secara objektif dalam perspektif dua sudut pandangan, yaitu sudut pandangan pihak Megawati dan sudut pandangan para pesaingnya, yang bagaimanapun juga telah diuntungkan oleh sikap pemerintah dan campur tangannya dalam urusan intern PDI.
>
> Dari sudut pandangan pihak pemerintah ini secara objektif haruslah dikembangkan sikap untuk mengakomodasikan kenyataan faktual akan dukungan besar warga masyarakat kepada puteri Bung Karno itu. Artinya, tidak hanya sekadar menerima dia sebagai ketua umum, tetapi memberikan porsi dan tempat yang layak kepada para pendukungnya. Tanpa hal itu, dalam praktik pemerintah telah mengingkari konstitusi PDI dan mencoreng muka Demokrasi Pancasila itu sendiri.

[68] Ditulis pada 10 Desember 1993.

Karena, bagaimanapun juga Mega tidak akan memimpin sendirian saja tanpa ada orang-orang yang dipercayainya. Kalau Harmoko boleh menjadi Ketua Umum DPP Golkar dengan pasangan yang diseganinya sebagai sekjen, **seharusnya Megawati pun harus memperoleh hak yang sama.**

Kejujuran sikap politik inilah yang justru ditunggu oleh masyarakat, sebagai substansi yang riil dan konkret dari klaim pemerintah bahwa Demokrasi Pancasila telah berkembang di negeri ini.

Sebaliknya, tentu ada tuntutan **agar Megawati harus melakukan kompromi** dengan menerima kehadiran sebagian pesaing-pesaingnya dalam susunan DPP yang baru.

Kompromi seperti ini memang tampaknya sudah menjadi ciri khas "tradisi politik" Orde Baru sejauh ini. Namun, itu berarti sikap memberikan toleransi kepada oportunisme dan praktik-praktik politik kotor untuk tetap berkembang di lingkungan PDI. **Masihkah Megawati dapat menerima tanggung jawab memimpin PDI** dengan memberikan toleransi seperti itu? Bukankah ia hanya akan tampak mengejar posisi ketua umum saja tanpa melakukan perubahan berarti dalam pola yang ada selama ini? Kalau Megawati memang lebih mementingkan prinsip dan menolak kompromi dengan sendirinya akan timbul masalah baru. Patutkah para pesaingnya yang sudah bercitra politik demikian buruk diberi kepercayaan oleh pemerintah untuk memimpin PDI? Ataukah justru bukan lalu dicarikan "orang ketiga" yang disetujui kedua belah pihak yang nantinya bertugas lebih banyak mematangkan tradisi politik PDI yang bersih, tetapi tetap menampung aspirasi yang beragam dari para pendukungnya?

Kembali Gus Dur menyebut nama sebagai indikasi adanya perhatian khusus terhadap subjek yang disebut. Megawati dan Soeharto merupakan nama-nama politisi yang mulai direngkuh untuk didekati. Setelah melakukan tawar-menawar dengan militer, Gus Dur mulai melakukan strategi "menebar jala", membangun koneksi secara perseorangan guna memperkuat jaringan politiknya dengan berbagai pihak. Namun, dalam perkembangannya, indikasi adanya "main mata" antara Gus Dur dan Megawati dicurigai oleh kubu Soeharto, sebagai upaya membangun perlawanan terhadap kekuasaanya.

e. "*Individu, Negara, dan Ideologi*"[69]

Dalam tulisan ini, Gus Dur ingin memperteguh keyakinan ideologisnya tentang kekuatan ideologi integralistik di dalam menghadapi perang ideologi yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir. Runtuhnya komunisme tidak lantas melahirkan ideologi-ideologi yang ramah, tetapi justru memunculkan ideologi yang ekspansif melanda negara-negara, yaitu ideologi liberalisme, yang bersembunyi di balik ekonomi pasar. Dalam kondisi tersebut, terbuka peluang bagi Islam untuk memainkan peranannya. Tetapi, hal tersebut ditolak oleh Gus Dur, karena yang diperlukan saat ini adalah ideologi yang mampu mengangkat dan mempertahankan lokalitas dan tradisionalitas suatu bangsa. Tawaran tersebut menjadi keyakinan Gus Dur bahwa ideologi yang integralislah yang telah teruji oleh sejarah sebagai ideologi yang dapat beradaptasi dengan perubahan, tanpa harus mengeliminir akar budaya.

> Menurut pandangan ini, suatu bangsa hanya dapat dipertahankan manakala watak dasar bangsa itu sendiri dapat dilestarikan. Watak dasar integralistik yang dimiliki bangsa kita, umpamanya, merupakan salah satu argumen yang senantiasa dikemukakan untuk menolak keabsahan gagasan kebebasan politik penuh bagi warga negara di hadapan kekuasaan pemerintah.
>
> Dikesankan dengan cara demikian, Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa akan terancam pengepingan dan terbenam dalam kekacauan apabila tidak menempuh sistem politik yang berlandaskan paham integralistik. Liberalisme dan demokrasi liberal, sebagai tandingan bagi sistem integralistik, lalu diangkat menjadi momok yang menakutkan bagi bangsa kita dan bahaya yang mengancam kelestarian hidup kita.
>
> Lebih jauh lagi, tuntutan akan kebebasan dan desakan untuk menerapkan hak-hak asasi manusia, lalu disamakan begitu saja dengan liberalisme sebagai paham, dan demokrasi liberal sebagai cara penerapan paham tersebut.

[69] Ditulis 4 Februari 1994.

> Paham integralistik yang sedang menghadapi tuntutan dan gugatan di atas, kalau berpretensi menjadi pelindung aliran-aliran primordial dan cara hidup unik yang telah dikembangkan bangsa kita selama ini.

f. *"Masa Depan Demokrasi di Indonesia"*[70]

Tulisan ini lahir ketika era reformasi sedang berjalan. Dalam tulisan ini, Gus Dur sangat optimis bahwa dirinya adalah pribadi yang mampu memperjuangkan demokrasi di Indonesia. Melalui sistematika penulisan yang dialektis dan strukturalis, Gus Dur melakukan kritik terhadap sistem pemerintahan yang sedang berlangsung: mulai dari otonomi daerah, hubungan antarlembaga kenegaraan, LSM, pers, dan peranan militer, yang dipandang belum siap sebagai struktur ideal untuk menegakkan demokrasi. Gus Dur menjawab sikap pesimistiknya sendiri dengan satu-satunya pilihan yang pahit, yaitu upaya melengserkan Soeharto. Namun, Gus Dur tidak tegas memberi sinyal terhadap solusinya, tetapi disembunyikan di balik ungkapan "pemilu". Perubahan struktur, menurut Gus Dur, merupakan kesemestian, sebagai upaya memperbaiki struktur yang sudah tidak berjalan dengan baik. Pemilu atau suksesi adalah sarana sistemik yang paling utama untuk dilaksanakan.

> Jawaban pada pertanyaan di awal tulisan ini berbunyi negatif. Untuk menjadi positif perlu perjuangan melalui serangkaian pemilu. Karena dari sini bisa dimulai perombakan aturan mengenai mekanisme kerja pemerintah, hubungan pusat dan daerah serta perumusan kembali peran dan posisi institusi-institusi yang ada agar dapat berjalan secara efektif dan efisien.

Pemilu di dalam demokrasi menjadi mekanisme suksesi kepemimpinan. Tulisan di atas mencerminkan konsistensi pendapatnya, seperti dalam tulisan "Pasangan Soeharto-Try dan Masa

---

[70] Ditulis pada 1 September 1998.

Depan Kita". Meskipun Gus Dur melihat Soeharto sudah dalam keadaan labil, ia tetapi yakin kekuasaan Soeharto masih kuat. Jadi, Gus Dur masih berhati-hati melakukan konfrontasi secara terbuka dengan Soeharto. Analisis tersebut ditemukan dalam wawancaranya yang kemudian ditranskripsi menjadi esai, dengan judul "Sebenarnya Pak Harto Saat Ini Lagi Pusing" dan "Walaupun Pak Harto Terpilih Lagi, Pasti Ada Perubahan".[71]

g. *"Dwifungsi ABRI: Prinsip dan Cara"*[72]

Tulisan ini merupakan pandangan khusus Gus Dur yang kedua terhadap militer setelah tulisan "Kisah Tiga Berita: ABRI dan Islam dalam Dialog Politik".[73] Meskipun dalam tulisan yang pertama bernada "hila", tampaknya Gus Dur menaruh perhatian khusus terhadap militer. Menurut Barton,[74] ketertarikan Gus Dur terhadap militer lebih karena pengaruh ideologi LSM yang pernah diikutinya. Sebagai aktivis LSM, dominasi militer dalam dunia politik dipandang sebagai anti-demokrasi. Namun, Gus Dur secara sadar mengakui kekuatan politik yang dimiliki militer, yang tidak dapat dikalahkan begitu saja oleh kekuatan LSM. Melalui tulisan ini juga, Gus Dur secara serius "menebar jala" terhadap militer. Upaya mengelus militer tertata secara jelas dalam tulisan ini (yang terdiri dari 16 paragraf, dengan 9.000 kata), sehingga memungkinkan bagi Gus Dur untuk membangun sistematika penulisan yang mampu mengantarkannya membela militer dari dalam. Meskipun pada 7 paragraf pertama berisi kritik terhadap militer yang meng-

---

[71] Esai pertama dimuat dalam *Forum Keadilan*, Juni 1996, dan esai kedua Desember 1997. Kedua esai tersebut terdapat dalam buku Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), hlm. 17-38.

[72] Dibuat pada 13 Oktober 1998.

[73] Dibuat pada 14 Oktober 1991.

[74] Wawancara dengan Greg Barton, 13 Desember 2005, di Deakin, Geelong, Australia.

anggap pemerintahan sipil tidak punya kemampuan memimpin, pada akhir tulisannya Gus Dur melakukan pembelaan di balik ungkapan-ungkapan manusiawinya:

> Dengan demikian, dwifungsi ABRI haruslah dibatasi pada peran-annya dalam membahas hal-hal yang sifatnya konsepsional. Namun, dalam hal praktis operasional pemerintahan sehari-hari, peranan militer belum dapat dihentikan hari ini. Masih diperlukan waktu tahunan sebelum hal itu dapat diselesaikan dengan baik. Sebaliknya, fungsi turut menentukan haluan pembangunan harus tetap dijaga dalam keadaan apapun.
>
> Untuk menunggu matangnya waktu menghentikan fungsi operasional pemerintahan, sebaiknya harus dilakukan dulu hal utama. Pertama, **harus ditingkatkan kesejahteraan para pensiunan** kita sehingga memungkinkan mereka mencapai taraf hidup yang layak. Kedua, mematangkan konsep masa persiapan pensiun (MPP) sedemikian rupa hingga merupakan tempat untuk **mematangkan diri bagi calon pensiunan, guna mencapai jabatan-jabatan baru dalam masyarakat sipil** sekeluarnya mereka dari dinas ketentaraan. Katakan-lah semacam ROTC *(Reserve Officers Training Course)* di Amerika Serikat yang menghasilkan orang-orang seperti Richard Nixon dan Bill Clinton.

h. *"Bercermin dari Para Pemimpin"*[75]

Tulisan ini (terdiri dari 15 paragraf, dengan 9.000 kata) menampilkan tokoh-tokoh sejarah yang dalam pandangan Gus Dur layak dijadikan panutan. Tokoh-tokoh yang disebutkan, antara lain, adalah Mahatma Gandhi, J. Nehru, Abdul Wahiddudin Khan, dan Asghar Ali Engineer (India). Mengapa Gus Dur perlu menyajikan mereka? Tampaknya, Gus Dur ingin bercermin dari kearifan mereka dalam kehidupan pluralitas tanpa terjebak oleh modernisasi, tetapi justru untuk menguatkan akar budaya setempat sebagai modal yang perlu dikembangkan. Menurut Gus Dur, meskipun rakyat Indonesia mayoritas beragama Islam, tidak ada keharusan

[75] Ditulis pada 26 November 1998.

bagi mereka untuk menampilkan dan mempertahankan identitas Islam secara kaku; yang perlu dilakukan adalah mengembangkan keragaman:[76]

> Belum lagi Fadima (mungkin aslinya Fatimah), seorang generasi muda Eropa, yang mengajukan sebuah pertanyaan: sebagai generasi muda Eropa pantaskah kita meniru budaya nenek moyang mereka dari negeri asal mereka? Bukankah akan lebih produktif untuk menampilkan identitas baru Islam yang tidak sama dengan identitas orangtua kita, tetapi juga tidak sama dengan identitas Barat? Mungkinkah kita menampilkan identitas baru muslim di tengah-tengah masyarakat yang sudah komersial?
>
> Pertanyaan-pertanyaan di atas ternyata adalah sambungan belaka dari pertanyaan yang diajukan Abdul Wahid Khan dari India: haruskah orang Islam mempertahankan apa yang mereka miliki, dan bukan mengembangkannya?

Untuk memahami konsep "pengembangan" Gus Dur, terlebih dahulu harus merujuk pada tulisan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren"[77] atau "Salahkah Jika Dipribumikan?"[78] dan "Pribumisasi Islam",[79] karena di dalam ketiga tulisan tersebut ditemukan konsep pembumian Islam yang adaptif dengan budaya Indonesia. Konsep kultural demikian berimplikasi terhadap pandangan-pandangan

---

[76] Abdurrahman Wahid, *Gus Dur Menjawab Perubahan Zaman: Kumpulan Pemikiran KH. Abdurrahman Wahid, Presiden Ke-4 Republik Indonesia* (Jakarta: Kompas, 1999), hlm. 44.

[77] Ditulis pada 1973, sebagai makalah pada Musyawarah Pesantren, LP3ES, tanggal 7-8 Desember 1973. Dimuat juga dalam buku Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: CV. Dharma Bakti, 1978), hlm. 51-61. Diterbitkan ulang dalam Wahid, *Menggerakan Tradisi*, hlm. 37-48.

[78] Artikel ini dimuat dalam *Tempo*, 19 Juli 1980, dan terdapat dalam Wahid, *Tuhan Tidak Perlu*, hlm. 89-92, dan dicetak ulang dalam Wahid, *Melawan Melalui Lelucon*, hlm. 62-64.

[79] Artikel "Pribumisasi Islam" dalam Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Yogyakarta, Desantara, 2001), hlm. 117-136. Tulisan Ini merupakan transkripsi wawancara yang dilakukan oleh Abdul Mun'im Saleh, tanpa tanggal dan tahun.

politiknya di kemudian hari, yang cenderung melakukan kompromi dalam bentuk yang integral.

i. *"Presiden dan Agama"*[80]

Tulisan ini (terdiri dari 15 paragraf dengan 8.000 kata) dimulai dari sebuah pembelaan atas "political trager" isu suksesi Indonesia. Gus Dur memberikan penjelasan kepada publik atas dukungannya terhadap tokoh non-muslim, LB. Moerdani, sebagai calon presiden. Melalui penjelasan tersebut, Gus Dur ingin menunjukkan apa yang diucapkan dan menjadi sikapnya, yaitu egalitarian, tidak mau menyimpang dari UUD 1945. Sikap egaliternya tampak ketika menjelaskan keyakinan politisnya sebagai konsekuensi atas aturan main yang terbuka bagi kriteria calon presiden, seperti diatur dalam UUD 1945 Pasal 23; pasal yang tidak menunjuk secara khusus pada agama maupun suku dari seorang calon presiden.

> Inilah yang membuat mengapa saya sebagai Ketua Umum PBNU memberikan jawaban sesuai dengan bunyi UUD '45 dalam seminar di Monash tersebut, saya memandang jauh ke depan dan tidak mau terikat dengan konvensi ataupun janji-janji lisan. Bagi saya yang terpenting adalah kenyataan tertulis yang pada hakikatnya merupakan cermin dari komitmen bersama yang telah disepakati. Praktiskah saya, atau seorang yang berkhianat dari konvensi dan janji-janji lisan? Saya tidak ambil pusing karena bagaimanapun juga kita harus berpegang pada produk tertulis dalam kehidupan bernegara. Konvensi dan janji-janji lisan hampir tidak punya arti bagi pengendali organisasi yang tiap tindakannya memiliki akibat jauh ke depan.
>
> Inilah yang menjadi dasar jawaban penulis atas berbagai tanggapan dan asumsi masyarakat mengenai jawaban saya yang memperbolehkan seorang non-muslim menjadi presiden di negeri ini. Ungkapan di atas memang berasal dari penulis dan disadari sepenuhnya ketika diucapkan.

---

[80] Ditulis pada 21 November 1998.

Dalam pandangan Gus Dur, setiap warga negara Indonesia berhak menjadi presiden tanpa mempermasalahkan latar belakang, termasuk standar kesehatan dari pihak medis (kedokteran), meskipun secara fisik ia tampak sakit.

j. *"Situasi Memang Tidak Memungkinkan"*[81]

Tulisan ini adalah respons Gus Dur terhadap gerakan mahasiswa yang berunjuk rasa ke Cendana. Respons Gus Dur terlihat agak emosional. Selain itu, tampak sekali keyakinan Gus Dur terhadap kekuatan Soeharto sampai detik-detik terakhir, yang patut diperhitungkan. Menurut Fealy,[82] situasi tersebut menunjukkan ketertinggalan Gus Dur dalam memahami situasi politik pada akhir-akhir rezim Soeharto—hal yang berbeda dari pandangan Amien Rais dan yang lain, yang menilai kekuatan Soeharto sudah lemah. Ketertinggalan tersebut dapat diartikan bahwa Gus Dur masih loyal dan ingin melindungi Soeharto. Asumsi Fealy diperkuat oleh sikap Gus Dur sendiri, seperti yang tampak dalam "Dialog Nasional dan Persoalannya".[83] Gus Dur tidak setuju terhadap gerakan mahasiswa yang dipandangnya "kurang perhitungan".[84]

> Di sini, yang menarik adalah kata "penuh perhitungan" dari pernyataan tersebut, yang dikeluhkan oleh Wimar Witoelar. Timbul pertanyaan dalam hati penulis, mungkinkah dilakukan sesuatu tanpa perhitungan, dan perhitungan dalam hal apa? Bukankah justru dalam saat-saat semacam inilah gerakan memerlukan perhitungan? Bukankah tindakan tanpa perhitungan justru akan mementahkan apa yang diperbuat oleh para mahasiswa sendiri? Benarkah mereka berhasil menghentikan Sidang Istimewa (SI) MPR? Jawabnya, tentu saja tidak. Apakah yang dilakukan di Taman Suropati berhasil menurunkan mantan Presiden Soeharto? Jawabnya, lagi-lagi tidak.

---

[81] Ditulis pada 5 Desember 1998.

[82] Wawancara dengan Greg Fealy, 21 Desember 2005, di ANU Canberra

[83] Ditulis pada 7 Januari 1999.

[84] Abdurrahman Wahid, "Situasi Tidak Memungkinkan", dalam Wahid, *Gus Dur Menjawab*, hlm. 139.

> Segala gerak para mahasiswa, agaknya sudah kehilangan momentum karena tidak sesuai dengan perhitungan. Mereka memang berhasil menurunkan Soeharto dari kursi kepresidenan, tetapi mampukah mereka menyusun demokrasi setelah ia *lengser keprabon*? Sekali lagi, jawabnya tidak. Tanyakan pada orang-orang di daerah, apakah ada perubahan dalam cara-cara pemerintahan yang dilakukan? Yang pasti, lagi-lagi, jawabnya tidak. Perjuangan para mahasiswa, tampaknya hanya berganti-ganti isu dari waktu ke waktu tanpa ada kejelasan kapan akan berakhir dan bagaimana kesudahannya.

Gus Dur menilai bahwa gerakan mahasiswa pasca Mei 1999 merupakan gerakan yang sudah tidak murni lagi, tetapi ditumpangi oleh kekuatan-kekuatan tertentu, yang berusaha menggagalkan Pemilu 1999. Bagi Gus Dur, Pemilu 1999 merupakan prasyarat untuk menegakkan demokrasi di Indonesia. Melihat gelagat gerakan mahasiswa yang "kurang perhitungan", Gus Dur secara emosional memberi tekanan kepada mahasiswa untuk bersama-sama menjaga proses demokratisasi.[85]

> Betapa tidak sempurnanya sekalipun, pemilu yang bebas merupakan persyaratan bagi demokrasi. Karenanya, undang-undang pemilu yang adil, jujur, bersih, dan terbuka harus memperoleh perhatian yang khusus. Bukankah penggagalan terhadap proses pembuatan undang-undang itu sendiri lantas diikuti pembuatan undang-undang lainnya. Dan, inilah yang diupayakan sekuat mungkin yang, dalam pandangan penulis makalah ini, masih sangat dimungkinkan. Dengan kata lain, semuanya juga bergantung pada keadaan, dan bukannya pada kemauan.
>
> Dengan mengemukakan hal-hal di atas, penulis makalah ini bermaksud memberitahukan kepada para mahasiswa, bahwa perhitungan yang panjang perlu mereka miliki. Bukankah penulis makalah ini juga turut menderita, karena terwujudnya demokrasi di negara kita lalu mundur beberapa tahun lagi? Ini memang menyakitkan, tetapi masih lebih baik daripada kembali ke titik nol: pemerintahan militer karena tindakan gegabah pada saat ini. Karenanya, penulis makalah ini mengusulkan penghentian dwifungsi ABRI ditunda selama

[85] *Ibid.*, hlm. 144-145.

enam tahun. Bukankah pencapaian keseimbangan untuk sementara waktu lebih baik dilaksanakan daripada kembali ke keadaan titik nol?

Dalam pandangan penulis makalah ini keadaan akan sama bahayanya jika dilakukan kegiatan-kegiatan tanpa perhitungan. Walhasil, penulis makalah ini tidak setuju dengan upaya membakar mahasiswa untuk berbuat sesuatu yang tidak menguntungkan dalam jangka panjang. Lain halnya dengan spontanitas para mahasiswa pada bulan Mei 1998, yang tidak melayani kepentingan siapa pun. Itu pun masih disertai oleh berbagai kegiatan dari "kalangan dalam" yang berusaha merubuhkan bekas presiden yang malang itu. Jadi, bukannya murni perolehan para mahasiswa, melainkan hasil dari berbagai upaya. Ini berarti, kemungkinan upaya murni sebagian mahasiswa untuk menegakkan demokrasi akan memberikan hasil bersama upaya-upaya lain untuk menegakkan demokrasi dalam jangka panjang. Bukannya dengan mengompori para mahasiswa supaya mendobrak segala sesuatu tanpa perhitungan. Bukankah jalan menuju demokrasi masih panjang dan penuh onak duri?

k. *"Dialog Nasional dan Persoalannya"*[86]

Lagi, tulisan ini berisi ungkapan yang lebih emosional untuk membela diri dari tuduhan Nurcholish Madjid dan Dawan Rahardjo, tentang sikap non-kooperatif dan keras kepala Gus Dur yang terus menawarkan konsep dialog nasional dengan menghadirkan dan mempertemukan Soeharto, Wiranto, dan Habibie dengan tokoh-tokoh nasional lainnya. Alasan Gus Dur adalah karena Soeharto masih kuat, meskipun sudah *lengser keprabon*. Sikap Gus Dur di mata kaum reformis dianggap oportunis, ingin menang sendiri, padahal mereka telah melakukan berbagai pendekatan yang dipandang sangat mungkin dilakukan, tanpa harus berkompromi dengan Soeharto atau dengan Habibie sekalipun. Gus Dur tetap bertahan dengan pendiriannya, karena masih melihat kekuatan Soeharto tetap berkeliaran di lapangan, yang dapat memicu perang saudara.[87]

---

[86] Ditulis pada 7 Januari 1999.

[87] Abdurrahman Wahid, "Dialogi Nasional dan Persoalannya", dalam Wahid, *Gus Dur Menjawab*, hlm. 146-147.

Ketika penulis mempertimbangkan hal itu, pertemuan pendahuluan itu sebaiknya hanya meliputi mantan Presiden Soeharto, Presiden Habibie, dan Menhankam/Pangab Wiranto. Penulis mengikuti pertemuan pendahuluan itu tidak lain hanya mempersiapkan peluang agar ketiga pihak itu dapat berunding dengan bebas. Penulis menyadari pertemuan pendahuluan itu tidak mudah diselenggarakan.

Mantan Presiden Soeharto, jelas tidak menghendaki pertemuan langsung yang sangat ramai. Dan, mereka pun belum tentu mau menerima mantan Presiden Soeharto, sebagaimana akhirnya terbukti dari pernyataan Dr. Amien Rais maupun Ketua PP Muhammadiyah. PDI yang diwakili Wakil Sekjen Haryanto Taslam juga berpendirian sama. Menyadari hal itulah, penulis hanya membatasi peserta pada pihak-pihak mantan Presiden Soeharto, Presiden Habibie, dan Menhankam/Pangab Jenderal TNI Wiranto.

Jika pertemuan pendahuluan dapat terlaksana, paling tidak pikiran-pikiran mantan Presiden Soeharto akan dapat tertampung, dan baik Presiden Habibie, Menhankam/Pangab Wiranto maupun penulis dapat meminta mantan Presiden Soeharto untuk melarang para pengikutnya membuat kekisruhan lebih lanjut di lapangan. Hanya dengan cara itulah kekacauan yang melibatkan seluruh bangsa—yang dalam istilah populernya disebut perang saudara—dapat dihindarkan.

Analisis Gus Dus yang *overconfident* tersebut membuatnya berseberangan dengan kaum reformis lainnya. Di akhir tulisannya, Gus Dur menunjukkan sikap arogansinya, dengan menuduh bahwa upaya dialog nasional yang tidak sesuai dengan idenya dipandang tidak membawa manfaat.

Kini telah jelas, gagasan itu tidak bisa dilaksanakan lagi. Karenanya, penulis juga tidak melihat kegunaan gagasan tersebut secara keseluruhan. Bahwa gagasan dialog nasional itu penting tidak disangkal oleh penulis. Tetapi tanpa dialog dua tahap itu, tidak banyak dicapai oleh dialog nasional. Dengan kata lain, gagasan itu sendiri menjadi gagal dalam mencapai maksudnya, sesuai dengan nalar penulis. Bukankah dengan kegagalan mengikutsertakan mantan Presiden Soeharto itu menjadi cukup banyak warga bangsa menjadi tidak terwakili dalam forum itu?

Mengikuti jalan pikiran ini, yang secara individual mewakili pendapat penulis, tetapi secara institusional mengikuti pendapat warga NU, bukankah lalu menjadi sangat besar pendapat yang terabaikan

dalam proses yang panjang ini? Menjadi jelas bagi kita, bahwa pendapat forum itu cukup diwakili sebuah forum saja adalah pandangan yang belum tentu mewakili gagasan pihak mayoritas? Namun, anehnya, justru pendapat itulah yang akhirnya menggagalkan tujuan mulia dari penulis dan secara rasional menggagalkan pertemuan dua tahap itu. Herankah Anda jika penulis sekarang menganggap tidak perlu lagi diadakan dialog nasional? Karena bagaimanapun juga tujuan utamanya telah digagalkan oleh pikiran yang pendek dari sejumlah pengamat. Selamat berdialog nasional, kalau hal itu memang akan terwujud.[88]

6. Periode 2000–2005: *Cattenaccio*, Pledoi Politik[89]

Dalam buku *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser*, terdapat 25 artikel dengan judul yang sama: "Membaca Sejarah Lama". Melalui artikel-artikel tersebut, Gus Dur mengurai berbagai sejarah dan peradaban Indonesia dengan *setting* kerajaan-kerajaan Majapahit, Padjajaran, Mataram, masa kolonial Belanda, Jepang, hingga kehidupan saat ini. Artikel-artikel tersebut dibuat antara 2001–2002. Artikel yang ditulis paling awal adalah "Nasionalisme, Tasawuf, dan Demokratisasi" (23 Maret 2001). Tiga/empat bulan kemudian (23 Juli 2001) Gus Dur dilengserkan dari kursi kepresidenan. Baru pada Oktober 2001, Gus Dur menulis artikel "Membaca Sejarah Lama (1)" dan seterusnya.

a. *"Nasionalisme, Tasawuf, dan Demokratisasi"*

Melihat waktu penulisannya, artikel ini ditulis ketika Gus Dur masih menjabat presiden. Untuk memahami tulisan ini, kita dapat merujuk pada artikel (paling awal): "Islam, Punyakah Konsep

---

[88] *Ibid.*, hlm. 149-150.

[89] Buku yang terbit pada periode ini, antara lain: *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (LKiS, 2002); *Presiden Dur yang Gus Itu Anekdot-Anekdot KH. Abdurrahman Wahid* (Risalah Gusti, 2000); *Gus Dur Bertutur* (Proaksi, 2005); dan *Islamku Islam Anda Islam Kita* (the Wahid Institute, 2006).

Kenegaraan?".[90] Dalam artikel ini, Gus Dur tetap berkeyakinan bahwa antara negara dan agama tidak terdapat hubungan yang sistemik, karena agama tidak memberikan jawaban sistemik terhadap pola demikian. Namun, artikel Gus Dur, "Nasionalisme, Tasawuf, dan Demokratisasi" (terdiri dari 9 paragraf, dengan 5.000 kata), menawarkan format tasawuf sebagai solusi politik dari konflik antara formalisme agama dan negara, seperti diungkapkan berikut ini:

> Ini dapat dicontohkan sebagai berikut. Menurut pandangan pertama, orang akan mengubah hukum Islam mengenai kemurtadan *(apostasy)* yang patut dihukum mati. Dalam pandangan pertama ini, anggapan formal Islam tentang berpindah agama, dari Islam ke agama lain, adalah suatu hal yang harus dihormati, sesuai dengan Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia. Dalam pandangan kedua, justru hukum Islam formal mengenai perpindahan agama ini harus tetap dipertahankan, kalau perlu dengan menolak sebagian dari deklarasi universal tersebut.
>
> Dalam pandangan kedua ini, Al-Maududi menolak kehadiran nasionalisme dalam pemikiran Islam, karena ia adalah produk Barat dan tidak berasal dari lingkungan sendiri. Kalau kita konsekuen dengan keislaman kita, dalam pandangan ini maka tidak ada kemungkinan bagi Islam untuk menerima nasionalisme. Tentu, pandangan ekstrem ini tidak mencakup pandangan-pandangan Islam di negeri ini, karena Islam di negeri ini tidak pernah menolak gerakan nasionalisme. Tapi setidak-tidaknya, tentu ada banyak kecurigaan terhadap paham tersebut di sementara kalangan atas gerakan-gerakan Islam di negeri ini.
>
> Di sinilah nantinya terletak peranan tasawuf sebagai jembatan yang menengahi kedua paham Islam dan nasionalisme itu. Ini dalam artian, seseorang yang mengubah hukum Islam di atas tentang kemurtadan, tetapi tetap menjadi muslim, melalui sikap bertasawuf. Dan, ini berarti pula, peluang berteori tentang hubungan Islam dan nasionalisme dalam kaitan hidup bernegara, di samping praktik kehidupan untuk tidak mempersoalkannya.

[90] Ditulis pada 26 Maret 1983.

Tasawuf dianggap dapat mengeliminir sikap formalitas yang berlebihan, dan berubah menjadi sikap yang mampu menerima perbedaan politik secara humanis. Salah satu elemen tasawuf yang mampu menjadi alat untuk meredam gerakan formalisme adalah konsep *nrimo*. *Nrimo* menjadi terma intrinsik di dalam tulisan Gus Dur ini, karena diakhiri oleh pemberian ruang atau *political space* terhadap kejawen/kebatinan, yang dipandang memiliki kekuatan untuk berlaku "tasawuf" melalui konsep "nrimo"-nya, sekaligus sebagai senjata untuk meredam kelompok-kelompok yang selalu merongrongnya.

> Mungkinkah terjadi proses demokratisasi yang sebenarnya kalau hanya membicarakan nasionalisme dalam merebut kekuasaan negara, tanpa menyinggung hubungan nasionalisme dan negara? Manakah sumbangan gerakan kebatinan/kejawen dalam membahas hubungan semacam itu? Apabila ini terwujud, maka gerakan kebatinan/kejawen akan memberikan sumbangannya yang besar bagi demokrasi dalam kehidupan kita sebagai bangsa.

Namun demikian, penerapan politik tasawuf di atas tidak sempat terwujudkan dalam kebijakannya sebagai presiden, karena tiga bulan kemudian (setelah tulisan ini dibuat) Gus Dur harus *lengser*. Peristiwa *pelengseran* dirinya cukup menyita pikiran dan perhatian Gus Dur. Hal ini tampak dari tulisan-tulisannya pasca *lengser,* yang menunjukkan semacam kekecewaan dan kebencian terhadap pihak-pihak yang inkonstitusional.

Seperti halnya gaya artikel yang kerap menggunakan "prinsip makan bubur", artikel-artikel yang dibuat pada 2002–2005 juga mencerminkan suatu "perlawanan yang memutar". Misalnya, dalam artikel berseri yang berjudul "Belajar dari Sejarah", yang mencapai hingga 25 artikel (setelah dibukukan berjudul: Membaca Sejarah Lama"). Artikel-artikel ini ditulis rata-rata 8-10 paragraf/ artikel, dengan 7.000 jumlah kata. Gus Dur mengurai beragam sejarah politik yang pernah terjadi dalam sejarah Indonesia. Di

akhir setiap artikel, Gus Dur selalu mengakhirinya dengan cara meminta para ahli sejarah untuk menilai, sikap mana yang tulus dan mana yang tidak.

Artikel selanjutnya, "Tegas, Tapi Tidak Keras"[91] (terdiri dari 9 paragraf, dengan 500 jumlah kata), menunjukkan upaya Gus Dur untuk menutup ruang gerak (*blocking*) bagi tokoh-tokoh yang telah melengserkannya. Secara terbuka Gus Dur menutup ruang gerak Amien Rais, Matori Abdul Djalil, Yusril Ihza Mahendra, Akbar Tandjung, Hamzah Haz, dan Megawati.[92] Namun, antara paragraf ke-3 dan ke-4, serta paragraf ke-7 dan ke-8, tampak tidak adanya hubungan yang relevan: meloncat dan berbeda tema. Meskipun demikian, artikel ini cukup jelas mewakili kekecewaan dan permusuhannya terhadap kawan-kawannya, yang kemudian menjadi lawan politiknya.

> Penulis menunjukkan sikap yang dianggapnya rasional kepada para ketua-ketua umum partai politik (parpol) yang menentangnya. Secara terbuka, penulis menyatakan tidak akan menemui para ketua umum parpol tersebut. Baik itu Matori Abdul Djalil dari Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Yusril Ihza Mahendra dari Partai Bulan Bintang (PBB), Akbar Tandjung dari Partai Golkar, Megawati Soekarnoputri dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), Hamzah Haz dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP), maupun Amien Rais dari Partai Amanat Nasional (PAN), tidak akan ada seorang pun dari mereka yang ditemui secara langsung. Hal itu dimaksudkan untuk melakukan koreksi atas keputusan mereka bersama guna melaksanakan Sidang Istimewa (SI) MPR-RI, beberapa bulan yang lalu. Hal itu nyata-nyata melanggar Undang-Undang Dasar 1945 (UUD'45), karena tidak ada bukti-bukti kuat untuk menyelenggarakan SI tersebut.
>
> Belakangan ini, dikemukakan sebuah alasan lain. Menurut alasan itu, para pimpinan parpol pada saat itu telah memutuskan penyelenggaraan SI MPR-RI, karena presiden mengeluarkan dekrit mengenai pembekuan DPR dan MPR-RI. Ini jelas sebuah penipuan sejarah,

[91] Ditulis pada 13 Januari 2002.

[92] Wahid, *Kumpulan Kolom*, hlm. 157.

justru karena pertemuan mereka di rumah Megawati Soekamoputri yang memutuskan penyelenggaraannya, jelas mengharuskan presiden mengambil prakarsa mengeluarkan dekrit tersebut.

Menurut Gus Dur, tindakan mengeluarkan maklumat I dan II tidak melanggar UUD 1945, bahkan sesuai dengan kondisinya pada saat itu. Tak pelak, tindakannya ini dianggap oleh lawan-lawan politiknya sebagai kekanak-kanakan dan emosional. Argumen Gus Dur tersebut hanya ditulis dalam tiga paragraf saja, karena paragraf selanjutnya mengurai strategi kampanye PKB. Kemudian paragraf ke-7 dan ke-8 berisi pandangannya tentang tugas presiden ke depan, yang sulit sekali dilakukan oleh Megawati, sebagai sosok presiden yang dianggap tidak tegas dan tidak punya prinsip.

"…..sampai di mana kekuasaan presiden (yang sampai hari ini belum ada undang-undangnya) dan struktur pemerintahan secara keseluruhan, merupakan tugas berat yang dipikul oleh pimpinan nasional di masa-masa yang akan datang. Karenanya, diperlukan sebuah sikap yang jelas dari diri kita sebagai bangsa: **tegas, tetapi tanpa kekerasan!!!**"

Gus Dur memberi penegasan dengan tanda (!!!) tiga kali, untuk menunjukkan pentingnya memiliki sikap tegas bagi Megawati, sebagai penerusnya. Di balik ungkapannya itu, tampak sekali Gus Dur meragukan kemampuan Megawati dan kabinetnya untuk melakukan apa yang disebutnya "tegas, tetapi tanpa kekerasan".

D. Skema Ijtihad Gus Dur

Pengertian ijtihad dalam buku ini merujuk pada pendapat KH. Ahmad Syahid.[93] Kata *jihad* dan *ijtihad* masing-masing memiliki arah yang berbeda, yaitu: (1). Kata *jihad* bermakna suatu gerakan yang ada dalam ruang lingkup perbuatan dan tingkah laku

[93] Ahmad Syahid, "Sekilas tentang Ijtihad", dalam KH. Abdurrahman Wahid, dkk., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Rosda, 1990), hlm. 1-12.

memperjuangkan syariat secara fisik. Adapun, (2). Kata *ijtihad* berarti mengenal petunjuk agama yang dibawa oleh rasul lewat penggunaan kemampuan berpikir tentang hukum syariat, namun antara kata *jihad* dan *ijtihad* masing-masing saling menopang dan melengkapi. Dengan kata lain, *ijtihad* merupakan *jihad* di bidang ilmiah, sedangkan *jihad* adalah *ijtihad* yang berbentuk perbuatan. Dalam hal ini al-Qur'an menjelaskan:[94]

> Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, dan telah Kami turunkan bersama mereka Alkitab dan neraca keadilan supaya manusia bisa melaksanakan keadilan, dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang berat dan berbagai manfaat bagi manusia supaya mereka mempergunakan besi itu, dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong agama Allah dan Rasul-Nya, padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat dan Maha Perkasa, (QS: 57: 25).

Dalam ayat tersebut di atas terdapat dua hal yang saling mengisi: (1). Allah menurunkan Alkitab melalui rasul-rasul-Nya yang merupakan sumber ilmu, dan menciptakan besi yang mempunyai berba-gai manfaat bagi kehidupan manusia (2). Dengan ilmu, para *mujtahiddin* bergerak di bidang pemahaman ajaran agama Allah yang diturunkan agar ajaran-ajaran agama Allah tersebut terpelihara dari gangguan yang akan menghancurkannya.

Syariat Islam merupakan syariat terakhir yang mengandung berbagai keistimewaan, antara lain bersifat umum, abadi, meliputi segala bidang, dan merupakan rahmat bagi seluruh alam. Al-Quran merupakan dasar-dasar hukum yang mampu memenuhi kebutuhan manusia sepanjang zaman.

Atas dasar itu Allah telah memberikan hak kepada orang-orang yang memiliki kemampuan melakukan *ijtihad* bila terdapat masalah-masalah yang tidak *shahih* atau ditetapkan secara tidak

---

[94] *Ibid.*, hlm. 3-4.

jelas dan tidak pasti (*qath'ie*) di dalam al-Quran. Dengan melakukan *ijtihad* dalam beberapa persoalan yang belum jelas tadi, syari'at Islam mampu menghadapi dan menjawab masalah baru yang lain seiring dengan kemajuan budaya manusia, dan persoalan-persoalan baru yang belum ada ketika syari'at itu lahir, dengan tujuan agar manusia tetap sejalan dengan ketentuan Allah.

Jadi, ijtihad menurut Syahid (1990) sangat erat dengan proses berpikir deferensiasi (*istinbath*) dari aksiomatik menjadi turunannya. Tentu di dalamnya terdapat kritisasi, komparasi dan interpretasi. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus memenuhi syarat pengetahuan mengenai:

1. Al-Qur'an: sejarah *asbabun nuzul*, *nasakh* dan *mansukh* atas ayat yang paralel.
2. Hadits: menegetahui *asbabul wurud*-nya, hadits *nasakh* dan *mansukh*, ilmu linguistik Arab, proses *ijma*, *ushul fiqh*, mengetahui maksud-maksud syari'at, serta mengenal manusia dan kehidupan sekitarnya.

Dalam prosesnya, pola *istinbath* oleh ahli sejarah hukum Islam dibagi dua, yakni *ahlu al-Ra'yi* dan *ahlu al-Hadits*. *Ahlu al-Ra'yi* merupakan metode *istinbath* yang lebih mengedepankan pemikiran, namun juga tidak berarti meninggalkan hadits. Sedangkan *ahlu al-Hadits* sebaliknya. Dalam sejarahnya, pengembangan *ahlu al-Ra'yi* dimotori oleh Abu Hanifah dari Kuffah atau Irak. Sedangkan *ahlu al-Hadits* dimotori oleh Imam Maliki dari Hijaz atau Madinah.

Selanjutnya, Ali Yafie[95] menjelaskan karakter metode *istinbath* tersebut dengan pengaruhnya di dalam pola ijtihad hingga masa kontemporer.

---

[95] Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh Aimmatul al-Madzahib, dalam *Ibid.*, hlm. 12-20.

Dalam penggunaan rasio pun mereka berbeda kadar pemahamannya. Kubu Kufah, misalnya, cenderung menggunakan rasio yang kuat sehingga dikelompokkan sebagai *ahlu al-Ra'yi*. Sebaliknya, kubu Hijaz cenderung lebih menggunakan hadits ketimbang kekuatan rasio sehingga disebut *ahlu al-Hadits*. Dalam sejarah bisa dilihat bagaimana fluktuasi dan intensitas antara wahyu dan rasio ini digunakan oleh para mujtahid sebagai berikut:

1. Imam Dawud Zhahiri: Mengutamakan wahyu secara tekstual tanpa campur tangan rasio.
2. Ahmad Ibn Hanbal: Mengutamakan hadits dhaif daripada rasio.
3. Imam Malik: Menggunakan metode *mashalihu al-mursalah*.
4. Imam Syafi'i: Dasar-dasar, wahyu, dan rasio penunjang.
5. Imam Hanafi: Lebih banyak menggunakan rasio daripada hadits.

Dalam sejarah pengkajian fiqh, terutama pada masa *Dauru al-Tadwin, ahlul madzhab* bermunculan. Dalam salah satu bukunya, Ahmad Amin pernah meneliti madzhab-madzhab itu, tercatat hingga 500 madzhab. Akan tetapi, setelah mengalami perkembangan, evaluasi, dan seleksi, madzhab itu kemudian menciut menjadi puluhan saja. Dan lewat seleksi yang berlangsung dua abad, yang tampil hanya lima madzhab, yaitu Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Hanbali, dan Imam Dawud al-Zhahiri.

Lingkaran paling dalam merupakan kelompok yang paling sedikit menggunakan *ra'yu*-nya. Prinsip mereka dalam pengambilan hukum tidak memperkenankan penggunaan akal. Kaidah mereka adalah: *la ra'ya fi al-din,* rasio tak ada tempat dalam agama. Madzhab yang menggunakan kaidah semacam ini disebut sebagai madzhab Al-Zhahiri karena diprakarsai oleh Dawud al-Zhahiri yang dilanjutkan oleh Ibn Hazm dalam kitabnya, *Al-Muhalla*. Disadari atau tidak, madzhab ini sebenarnya juga menggunakan rasio, hanya intensitas penggunaannya sangat sedikit.

Lingkaran yang kedua merupakan madzhab yang menggunakan rasionya agak intens daripada kelompok pertama tadi. Madzhab ini disebut madzhab Hanbali yang dipelopori oleh Imam Ahmad ibn Hanbal. Doktrin mereka menyatakan bahwa hadits dhaif harus diprioritaskan daripada akal. Madzhab ini banyak dilaksanakan di Arab Saudi.

Lingkaran ketiga adalah kelompok yang disebut madzhab Maliki yang dipelopori oleh Imam Malik. Doktrinnya menyatakan bahwa

rasio harus diperhatikan guna pertimbangan kemashlahatan. Kaidah mereka adalah *al-Mashalih al-Mursalah.*

Lingkaran keempat adalah madzhab Syafi'iyah yang dipelopori oleh Imam Syafi'i. Dalam proses pengambilan hukum, madzhab ini lebih banyak menggunakan analogi atau *qiyas.*

Sedangkan kelompok terakhir adalah madzhab yang frekuensi penggunaan akalnya lebih banyak. Akal lebih dipentingkan dalam proses pengambilan hukum daripada hadits. Madzhab ini dipelopori oleh Imam Hanafi.

Dalam perkembangan sejarah, menurut Djalaluddin Rakhmat, ahli ijtihad mengalami polarisasi, seperti: *Pertama, Manhaj al-Ray'i,* disebut juga sebagai *manhaj Umari* karena memiliki akar histroris dengan Sayyidina Umar. *Kedua, Manhaj Alawi,* karena memiliki hubungan historis dengan Sayyidina Ali. Kubu-kubu ijtihad tersebut mempengaruhi para pemikir modernis, seperti Fazlur Rahman, yang merupakan penerus Madzhab Umari, melalui Abu Hanifah. Sedangkan kelompok neo-fundamentalis, termasuk fundamentalis, yang anti-rasio seperti Wahabi, mengikuti *Manhaj Alawi,* hingga pada kelompok lain yang lebih rasional.[96] Pandangan Umari yang memang memiliki kekhasan, dijelaskan lebih lanjut oleh Djalaludin Rakhmat, sebagai berikut:

Kedua manhaj ini, baik 'Umari maupun Alawi, memang menunjukkan prosedur ijtihad yang sangat berbeda. Pemahaman mereka tentang ijtihad pun berbeda. Apa yang disebut ijtihad pada kelompok pertama? Pada madzhab 'Umari, dalam sejarah awalnya, setiap perbuatan sahabat, meski menyimpang dari *nash* disebut sebagai ijtihad. Dari *Minhaju al-Sunnah* karya Ibn Taimiyah diperoleh keterangan mengenai Khalid ibn Walid yang menyerbu Bani Yarmuk. Peristiwa ini lazim disebut *Riddah.* Saat itu Khalid ibn Walid membunuh Malik ibn Nuwairah yang muslim. Pada malam harinya, Khalid ibn Walid menikahi istri Malik tanpa menunggu habis *iddah.* Abu Qatadah dan Abdullah ibn 'Umar memprotes tindakan Khalid

[96] Djalalluddin Rahmat, "Sistem Pengambilan Hukum oleh Aimmatul Al-Madzahabi: Tanggapan atas Ceramah KH. Ali Yafie", dalam *Ibid.*, hlm. 21-22.

ibn Walid dan menemui Abu Bakar yang waktu itu sudah menjadi khalifah, ia menjawab: *Taawalla wa akhta'a*. Kata *taawalla* dan *wa akhta'a* pada tahap awalnya dipahami bahwa saat itu Khalid ibn Walid berijtihad, tetapi ijtihadnya salah. Jadi, ijtihad diartikan dengan taawwul. Dalam buku *Al-Demokrathiyah* karya Khalid Muhammad Khalid-Khalid yang lain-dijelaskan bahwa Sayyidina Umar dengan terang-terangan tidak mengikuti *nash* yang *sharih*. Sebagai bukti, misalnya pada zaman Rasulullah, walaupun diucapkan sekali, thalaq tiga itu jatuh satu. Akan tetapi, pada zaman Sayyidina Umar, *thalaq* yang diucapkan tiga kali sama dengan *thalaq* tiga. Sayiydina Umar melarang haji tamattu'. Padahal *nash*-nya itu *qath'ie* dalam al-Qur'an dan sunnah. Katanya, semua dilakukan demi *maqashid syar'iyah*. Dengan perkataan lain, mengikuti *taghayurul ahkam li taghayyuri al-zaman*. Oleh karena itu, para ulama seperti Ibn Taimiyah menyebut ijtihad pada tindakan *fi muqabalatin nash* yang dilakukan oleh para sahabat. Ibn Taimiyah menyebut ijtihad ketika Siti 'Aisyah melawan Sayyidina Ali, *"Wa hiya mujtahidah,"* kata Ibn Taimiyah. Muawiyah pun disebut juga *mujtahid kabir*. Juga Yazid, meskipun ia melakukan pelanggaran *nash*. Ini yang disebut ijtihad yang bisa dilakukan oleh mujiahid, lalu melahirkan apa yang oleh para ulama disebut *Al-Tashwib wa Takhti'ah*, yakni aliran *Tashwib* dan *Takhti'ah*. Aliran *Tashwib* beranggapan bahwa semua ijtihad yang dilakukan mendapat pahala. Kalau betul mendapat pahala dua, kalau salah mendapat pahala satu.

Jadi, pada madzhab 'Umari tadi, ijtihad hanya dilakukan jika tidak ada *nash*-nya dalam al-Qur'an dan sunnah. Menurut madzhab ini ada beberapa kasus yang tidak bisa dijawab; para ahli ushul fiqh menyebutnya dengan *al-waqaiyu al-mutajaddidah*. Oleh karena itu, ijtihad diartikan: *badzlu al faqih jundahu ala qadri al-isthithaah*.

Pada kelompok kedua, madzhab Alawi misalnya, ijtihad tidak dilihat dalam makna seperti itu, karena madzhab ini berasumsi bahwa al-Qur'an dan sunnah ini lengkap. Ayat al-Qur'an menyatakan: "Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agama kamu, atau ayat "Tidaklah Kami alpakan sesuatu pun dalam Al-Kitab." (Qs. 5:3) Jadi, tak ada kasus yang tidak ada jawabannya di dalam *nash*. Oleh karena itu, ijtihad diartikan sebagai *ijtidhal*, yaitu mencari dalil-dalil lewat *nash* guna menjawab kasus-kasus tertentu. Lalu para ulama menambahkan definisi ijtihad ini dengan kata *watakhrij al-azkam min al-adillati-al-tafsiliyyah*. Ijtihad diartikan sekarang sebagai *proses* guna mencari jawaban *nash* terhadap *al-waqa'i al-mutajaddidah*.

Penjelasan Syahid (1990), Yafie (1990), dan Djalaluddin (1990) di atas mendasari analisis yang digunakan untuk membaca pola dan metode *istinbath* dalam tulisan politik Gus Dur. Pola ini dipandang perlu untuk dijelaskan karena melalui pola *istinbath* dapat dipahami karakter ijtihad politik Gus Dur. Meskipun pemikiran tersebut tidak berupaya membangun kaidah-kaidah hukum syar'i atau tidak menyinggung al-Qur'an ataupun hadits, karena Gus Dur seorang ulama yang pakar dalam ushul fiqh, sangat terbuka baginya melakukan ijtihad dengan mempertimbangkan *nash* dan *'urf*.

Tipologi pemikiran demikian oleh Muhammad Salam Madkur disebut *al-Ijtihad al-Istishlahi*.[97] Interpretasi atau ijtihad di dalam pengertian CDA model van Dijk identik dengan membaca *schematic* atau susunan silogisme yang secara implisit menjadi kerangka atas bangunan logika sebuah diskursus. Meskipun pemikiran Gus Dur tidak menjadi produk hukum, uraian dan analisisnya menunjukkan suatu pola *istinbath* yang khas untuk menghasilkan keyakinan dan kepastian atas sikap dan tindakannya. Kajian ini menempatkan karakter tersebut mirip dengan proses penentuan suatu hukum, namun bersifat individual. Alasan lain yang menguatkan kajian ini adalah kapasitas keulamaan Gus Dur dalam bidang syari'ah yang dapat diposisikan sebagai *mujtahid-binafsi*, membangun keyakinan untuk dirinya, karena argumennya berupa apologia dan pledoi terhadap setiap tindakannya, dan pledoi tersebut dipandang memiliki basis argumen yang sulit disalahkan. Hal tersebut terjadi karena diskurus Gus Dur dibangun oleh keruntutan silogisme dan interpretasi yang tepat. Jadi, ada hubungan yang erat antara proses ijtihad dan konstruksi silogisme, yang berupaya menemukan keyakinan atas suatu peristiwa yang diragukan. Perbedaannya, dalam ijtihad al-Qur'an menjadi rujukan utama dalam menemukan argumen berbuat. Seperti disimpulkan oleh Ali Yafie:

> Dalam proses berpikir hukum Islam ditemukan dua istilah, yakni *Ijtihad* dan *Istidhal*. *Ijtihad* tak lain mencari dalil guna menentukan hukum. Karena *istidhal,* hasil menalar, maka disebut "penemuan hukum". Jadi, *muzh-hir al-ahkam,* bukannya *mutsbit*. Yang *mutsbit* itu ialah menetapkan dalilnya. Hasil dalil itu sendiri diperoleh dari penalaran, sebagai metodenya, sehingga melahirkan penemuan, atau *yuzhar muzhir li al-dalil.*

Dengan demikian, penjelasan Ali Yafie memberi pengkhususan secara detail tentang suatu proses ijtihad, yakni menetapkan dalil guna menentukan hukum, lebih mengkhususkan pada bidang yurisprudensi. Sedangkan *istidhal* merupakan proses penalaran atau pelacakan untuk menemukan suatu dalil, sebelum ditetapkan sebagai dalil pokok atau hukum. Berdasarkan hal tersebut, kajian ini menggunakan istilah "ijtihad politik", dalam pengertian upaya pencarian dan penalaran yang dilakukan oleh Gus Dur guna menemukan suatu kepastian atau dalil di dalam perbuatan politiknya, setelah melakukan *istinbath* terhadap *nash* dan *'urf*. Jadi, pengertian ijtihad di sini tidak diartikan sebagai upaya penentuan hukum, karena materi pemikiran politik Gus Dur tidak dalam tujuan menentukan, tetapi sebagai proses penalaran, sehingga sangat dimungkinkan sekali bahwa pemikiran Gus Dur terbuka untuk diverifikasi dan difalsifikasi, sejauh memiliki argumen dan alur nalar yang imbang.

Disadari pula bahwa jumlah tulisan Gus Dur sangatlah banyak dan variatif, baik dari segi tema maupun lingkup analisisnya. Karena itu, kajian ini hanya berfokus pada kajian pemikiran politiknya saja, yang meliputi: (1). Nilai yang diperjuangkan dan (2). Meta-naratif yang melatarbelakangi lahirnya perlawanan kultural.

Pada periode 1970-1980-an, Gus Dur tidak pernah menyinggung konsep negara, tetapi banyak membahas persoalan integrasi nasional. Melalui ikon pesantren, sebagai ikon substruktur atau

struktur yang terpinggirkan, Gus Dur memaparkan hubungan antara *powerfull* (negara, modernitas, kota) dan *powerless* (desa, tradisionalis, pesantren). Meskipun uraian Gus Dur mengenai konsep negara secara khusus baru disinggung pada periode 1990–2000-an, tidak berarti Gus Dur menegasikan prinsip tersebut. Terbukti dari pancingan Gus Dur untuk memasuki perdebatan terma negara Islam dalam artikel "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?[98] dan "NU dan Negara Islam",[99] menjadi pijakan untuk memahami prinsip dasar *powerfull-powerless* dalam pemikiran Gus Dur.

1. Konstruksi Logika: *Schematic* Perlawanan Diskursus

Aktivitas menulis telah dilakukan Gus Dur sejak 1964 ketika menjadi pengajar/guru di Pesantren Tambak Beras, Jombang. Gus Dur semakin produktif menulis setelah berada di luar negeri. Model tulisan yang berupa esai sangat memungkinkan bagi Gus Dur untuk merespons persoalan-persoalan sosial secara tepat waktu, lebih-lebih ditunjang oleh kemampuan menyusun "headline" yang efektif, sederhana, orisinil, dan jenaka, sehingga dengan cepat para pembacanya memahami ide besar di balik tulisannya. Hal tersebut diakui oleh Syu'bah Asa, seorang jurnalis senior *Tempo* tahun 1970-an:[100]

---

[97] Jaih Mubaroq, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 8. Mengutip pendapat Muhammad Salam Madkur, *Manahij Al Ijtihad fi Al Islam* (Kuwait: Univ. Kuwait, 1974), hlm. 396, juga Wahbab al Zuhayli, *Ushul al Fiqh al Islami* (Beirut: Dar Al Fikr, 1986), hlm. 100. Mereka membagi teknik ijtihad ke dalam tiga kategori: *al-ijtihad Al-Bayani* (ijtihad yang berhubungan dengan kebahasaan), *ijtihad al-qiyasi* (ijtihad berdasarkan qiyas atau perbandingan), dan ketiga *ijtihad al-Istishlahi* (ijtihad yang semata-mata pikiran, tidak merujuk pada hadits atau ayat, namun berpegangan pada *ruh al-syari'ah*).

[98] Wahid, *Tuhan Tidak Perlu,* hlm. 17-18.

[99] Ditulis pada 24 Maret 2003.

[100] Syu'bah Asa, "Pengantar: Gus Dur Mencapai Cita-Citanya", dalam Wahid, *Melawan Melalui Lelucon*, hlm. xiii.

> Ungkapan-ungkapan Gus Dur memang rata-rata menyegarkan. Judul seperti *Menunggu Setan Lewat,* misalnya, adalah asli dari dia dan bukan dari penyunting. Berpikirnya ringan tetapi *amot,* perbendaharaannya banyak dan pengungkapannya prosais. Hanya saja, karena rata-rata dikerjakan dengan cepat, tanpa selalu sempat memilih ungkapan yang efektif, terkadang karangan agak boros kata, dan itu mengaburkan baris (tekstur).
>
> Sebaliknya, karena ide, atau unit pikiran kecil-kecil, sering banyak sekali, ia juga bisa agak melompat, mengira orang sudah paham, padahal diperlukan jembatan—yang sering hanya dua-tiga kata. Betapapun, tulisan Gus Dur tidak termasuk yang ditangani, misalnya, sampai ke tingkat "dikerjain". Sekadar menjaga bagaimana agar ketajaman pikiran dan analisisnya tidak dikaburkan oleh semak belukar kata. Kalau ternyata malah sudah beres dengan sendirinya, sudah.

Bahasa yang sederhana, namun kaya makna, merupakan kekuatan tulisan Gus Dur, yang merupakan konsekuensi dari luasnya pengetahuan dan pergaulan yang dimilikinya. Buku-buku yang dibacanya sejak kecil menjadi sumber ilmu yang bermanfaat ketika menulis, sedangkan pengalaman yang dirasakan, dilihat, dan didengarnya menjadi sumber inspirasi bagi idenya. Namun, semuanya tidak akan berkontribusi jika di dalam diri Gus Dur tidak terdapat kepedulian dan kecerdasan. Kepedulian Gus Dur terhadap nasib bangsa Indonesia telah terbentuk sejak meninggalnya sang ayah—suatu peristiwa yang oleh Barton[101] sebagai *obsession destiny*, dan diperkuat oleh desakan sang ibu, Sholehah, agar ia benar-benar menjadi pribadi yang berguna, seperti halnya sang ayah Kiai Wahid Hasyim dan kakeknya, Kiai Hasyim Asy'ari.

Peran Sholehah tidak hanya berhenti pada urusan nasihat-menasihati, tetapi juga mengarahkan Gus Dur untuk "kembali" ke dunia pesantren, termasuk menjadi pimpinan Nahdhatul Ulama. Kepedulian Gus Dur terhadap NU semakin membara ketika ia menyaksikan peristiwa politik tahun 1965-1967—saat itu Gus Dur

[101] Wawancara dengan Barton di Uni. Deakin, Geelong, 15 Januari 2006.

adalah seorang mahasiswa di Mesir, dan bekerja di KBRI Mesir. Sebagai orang yang selalu meng-*up date* berita-berita tentang Indonesia, Gus Dur begitu terpukul oleh berita yang menyebutkan bahwa komunitas (NU) yang telah membesarkannya, terlibat dalam pembantaian orang-orang yang diduga anggota komunis. Dukungan Sholehah dan keprihatinan Gus Dur terhadap warga NU merupakan peristiwa psikologis yang menggoncangkan Gus Dur. Fase ini oleh Barton disebut sebagai *manifest destiny*. Penulis sejalan dengan Barton tentang adanya dua konstruksi psikologis yang melatarbelakangi kepedulian Gus Dur terhadap politik.

Dalam perkembangan selanjutnya, Gus Dur berproses secara alamiah menjadi *political man*, hingga puncak karier politiknya, yaitu menjadi presiden. Gus Dur merupakan tipikal *political man* yang berproses; dari pribadi yang dianggap tidak potensial menjadi pribadi yang potensial dalam pemikiran dan tindakan politik. *Political event* yang dialaminya semakin mempertajam kepedulian dan kecerdasannya, hingga melahirkan esai-esai yang orisinil dan berbobot. Hal tersebut dapat dilacak dari logika perlawanan Gus Dur selama 1970-2000-an. Meski demikian, kelekatan identitas sebagai ulama dalam konteks agama, turut berpengaruh terhadap konstruksi ijtihadnya. Untuk membuktikan konstruksinya tersebut, kajian ini menempatkan beberapa esai Gus Dur sebagai bukti adanya konstruksi logika perlawanan tersebut.

Untuk mengidentifikasi hal tersebut, kajian ini menggunakan dua esai, yaitu: "Pesantren sebagai Subkultur" dan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren". Alasan memilih esai "Pesantren Sebagai Subkultur"[102] adalah: (1). Esai ini cukup komprehensif menggambarkan ide-idenya, karena ditulis kira-kira dalam 50.000 kata. (2). Mampu mewakili corak awal pemikiran Gus Dur, karena

[102] Juga dimuat dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaruan* (Jakarta: LP3ES, 1974).

esai ini diterbitkan pada awal-awal tahun 1974. Sedangkan pilihan pada esai "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", karena esai ini dipandang mengandung ide orisinil tentang corak pemikiran progresif, neo-modernisme, dan liberal dari seorang Gus Dur.

a. *"Pesantren sebagai Subkultur"*

Esai "Pesantren sebagai Subkultur" dalam kajian ini diambil dari buku *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid.*[103] Esai ini terdiri dari 29 paragraf, 4 buah catatan kaki, dan tanpa daftar referensi, laiknya tulisan ilmiah.

Paragraf I: Gus Dur menjelaskan alasan menggunakan terminologi "Subkultur" yang belum baku bagi pesantren. Paragraf II: Gus Dur menentukan kriteria suatu subkultur yang terdapat dalam pesantren:

> .... untuk dapat menganggapnya sebagai sebuah subkultur. Kriteria minimal itu, jika dikembalikan kepada pokok dasarnya, hanyalah akan meliputi aspek-aspek berikut eksistensi pesantren sebagai sebuah lembaga kehidupan yang menyimpang dari pola kehidupan umum di negeri ini; terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren; berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya; adanya daya tarik ke luar, sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat itu sendiri; dan berkembangnya suatu proses pengaruh-mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima kedua belah pihak.

Gus Dur tampaknya lebih melihat pesantren sebagai suatu kultur. Namun, jika dicermati Gus Dur justru menempatkan pesantren sebagai struktur kecil. Seperti ungkapannya: "...eksistensi **pesantren sebagai sebuah lembaga kehidupan** yang menyimpang dari pola kehidupan di negeri ini." Kalimat "pesantren

[103] Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, hlm. 9-42.

sebagai sebuah lembaga kehidupan yang menyimpang", menunjukkan pemahaman Gus Dur tentang posisi pesantren sebagai salah satu struktur dari himpunan besar struktur yang ada di dalam masyarakat. Dan, pesantren menjadi "sub"-nya atau bagian kecil dari himpunan tersebut. Penjelasan ini mengindikasikan bahwa Gus Dur menempatkan pesantren di dalam masyarakat Indonesia sebagai lingkaran kecil yang berada di dalam lingkaran besar. Struktur kecil tersebut memiliki karakter yang sama dengan struktur sosial yang lebih besar, karena di dalamnya terdapat kulturisasi atau proses pembentukan karakter, seperti ungkapan: "...berlangsungnya proses pembentukan tata yang tersendiri dalam pesantren...".

Paragraf III: Gus Dur mendefinsikan pesantren secara operasional, yang justru semakin menunjukkan bentuk definisi struktural, berbentuk, dan berkekuatan.

> Pesantren adalah sebuah kehidupan yang unik, sebagaimana dapat disimpulkan dari gambaran lahiriyahnya. Pesantren adalah sebuah kompleks dengan lokasi yang umumnya terpisah dari kehidupan di sekitarnya. Dalam kompleks itu berdiri beberapa buah bangunan: rumah kediaman pengasuh (di daerah berbahasa Jawa disebut *kiai*, di daerah berbahasa Sunda *ajengan*, dan di daerah berbahasa Madura *nun* atau *bendara*, disingkat *ra*); sebuah surau atau masjid; tempat pengajaran diberikan (bahasa Arab madrasah, yang juga terlebih sering mengandung konotasi sekolah); dan asrama tempat tinggal para siswa pesantren (*santri*).

Definisi operasional di atas relevan dengan pemahaman Gus Dur tentang pesantren sebagai substruktur, yang dijelaskan pada paragraf II.

Paragraf IV–X: Gus Dur menguraikan kulturisasi atau proses pembentukan karakter tersebut secara terperinci, melalui aktivitas-aktivitas yang terjadwal secara komprehensif dan ketat (paragraf IV); struktur pengajaran (paragraf V); proses pembelajaran (paragraf VI); faktor kesiapan mental (paragraf VII); posisi sentral

kiai (paragraf VIII); kemampuan pesantren dalam proses tranformasi masyarakat (paragraf IX), dan peniruan dan pengekangan sebagai proses inti dalam kulturisasi yang dilakukan pesantren (paragraf X). Penjelasan tersebut dimulai dengan uraiannya pada paragraf IV:

> Dalam lingkungan fisik yang demikian ini, diciptakan semacam cara kehidupan yang memiliki sifat dar ciri tersendiri dimulai dengan jadwal kegiatan yang memang menyimpang dari pengertian rutin kegiatan masyarakat sekitarnya. Pertama-tama, kegiatan di pesantren berputar pada pembagian periode berdasarkan waktu sembahyang wajib yang lima (salat rawatib). Dengan sendirinya pengertian waktu pagi, siang, dan sore di pesantren menjadi berlainan dengan pengertian di luarnya. Dalam rangka inilah, umpamanya sering dijumpai para santri yang menanak nasi di tengah malam buta atau yang mencuci pakaiannya menjelang terbenamnya matahari. Dimensi waktu yang unik ini tercipta karena kegiatan pokok pesantren dipusatkan pada pemberian pengajian buku-buku teks *(al-kutub al-muqarrarah)* pada tiap-tiap habis menjalani sembahyang wajib. Semua kegiatan lain harus tunduk kepada dan disesuaikan dengan pembagian waktu pengajian; demikian pula ukuran lamanya waktu yang dipergunakan sehari-hari: pelajaran di waktu tengah hari dan malam sudah tentu lebih panjang masanya daripada di waktu petang dan subuh. Dimensi waktu yang bercorak tersendiri ini juga terlihat pada lamanya masa belajar di pesantren; selama seorang santri merasa masih memerlukan bimbingan pengajian dari kiainya, selama itu pula ia tidak merasakan adanya keharusan menyelesaikan masa belajarnya di pesantren.

Paragraf XI: Gus Dur memulai analisis kritisnya dengan menggunakan kharisma sebagai titik masuk menganalisis struktur "dalam" pesantren.

> Tetapi kharisma yang demikian ini justru menjadi kelemahan pesantren dalam menjaga kelangsungan hidupnya. Kesetiaan yang bersifat pribadi sukar diterjemahkan menjadi kesetiaan kepada suatu lembaga; ini dapat dibuktikan dengan banyaknya pesantren yang mengalami kemunduran, bahkan kehancuran, setelah wafatnya pendiri pesantren itu. Sebagai ciri subkultural dari kehidupan di pesantren, kharisma kiai ini mengandung unsur-unsur dinamikanya sendiri, di samping bahayanya yang telah disebutkan di atas.

Kharisma merupakan produk kulturisasi yang menjadi aset politik kiai untuk membangun pesantren, termasuk juga menghancurkannya. Melalui pintu "kharisma", Gus Dur mengkritisi peran para elite kekuasaan di pesantren, baik kiai maupun santri-santri senior atau "lurah pondok", yang memposisikan elite-elite tersebut sebagai pemegang kekuasaan atas maju-mundurnya proses pendidikan dan eksistensi pesantren. Dibalut dengan penanaman asketisme, dari pendidikan mistis pesantren, menyebabkan hubungan yang berjarak antara *powerfull* dan *powerless* di dalam pesantren. Kultusisme menjadi dampak lain dari adanya perpaduan antara asketisme dan dominasi dalam pesantren. Di sisi lain, kultuisme menyebabkan sikap proteksi yang berlebihan dari kiai terhadap kultur internalnya. Sikap tersebut menyebabkan terjadinya relasi yang datar dengan dunia luar.

Paragraf XII–XIV: Fungsi-fungsi yang terdapat di dalam struktur pesantren menunjukan tata organisasi yang komplek. Tiap bagian memiliki tugas, yang pada intinya sebagai asimilitor dari pengaruh budaya luar. Pola proteksi ini merupakan mekanisme yang diciptakan oleh kiai untuk menjaga eksistensi kultur internal pesantren, termasuk menjaga kultuisme kiainya.

Paragraf XV: Mekanisme tersebut juga diterapkan di dalam proses rekruitmen para santri. "Kerelaan" dan "barokah" kiai adalah kata kunci yang mengindikasikan adanya tuntutan pengakuan atas "kekuasaan" kiai:

> Santri adalah siswa yang tinggal di pesantren, guna menyerahkan diri. Ini merupakan persyaratan mutlak untuk memungkinkan dirinya menjadi anak didik kiai dalam arti sepenuhnya. Dengan kata lain, ia harus memperoleh **kerelaan** sang kiai, dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan harus dianggap sebagai tugas kehormatan yang merupakan ukuran penyerahan diri itu. Kerelaan kiai ini, yang dikenal di pesantren dengan nama ***"barakah"*** adalah alasan tempat berpijak si santri di dalam menuntut ilmu; dengan tekanan pada kebutuhan memperoleh

> kerelaan kiai inilah diciptakan mekanisme konsensus dalam pembentukan tata nilai di pesantren. Status sebagai seorang santri di pesantren, dengan demikian memiliki fungsi sebagai medium guna menciptakan **ketundukan kepada tata nilai** yang berlaku di pesantren itu sendiri. Karenanya, tidaklah tepat untuk menggunakan istilah *drop-outs* bagi para santri yang tidak menyelesaikan pelajaran di pesantren dan tidak mampu mendirikan pesantren sendiri. Selama ia dapat diolah menjadi manusia yang tunduk kepada tata nilai yang berlaku di pesantren tempatnya dahulu belajar—dengan harapan ia akan mampu berpegang pada tata nilai itu dalam hidupnya di masyarakat luar, nanti dianggap telah berhasil menjadi santri yang baik.

Paragraf XVI: Gus Dur menjelaskan bagaimana kharisma yang tercipta oleh pola pendidikan modern akan mengalami pengikisan karena diintroduksinya modernisme pendidikan ke dalam pesantren, seperti pengadopsian model pendidikan modern yang berjenjang, seperti ibtidaiyah, aliyah, pengaruh buku-buku, dan sulitnya dilakukan pertemuan antara kiai dan santri. Kondisi tersebut akan melunturkan faktor kharisma secara internal, namun secara eksternal dapat diterima oleh masyarakat. Dalam pengamatan Gus Dur, pesantren dapat lebih homogen dengan masyarakat, seperti ungkapan terakhir paragraf tersebut:

> ... dan ini pada gilirannya dapat berakibat menentukan bagi kemampuan pesantren untuk menciptakan pilihan ideal yang cukup homogen dan mudah dicernakan oleh masyarakat. Karenanya, sebuah penelitian mendalam haruslah dilakukan tentang kemungkinan akibat yang dihasilkan gejala ini.

Penjelasan ini tampaknya didasari oleh upaya modernisasi yang dilakukan di beberapa pesantren, termasuk di Pesantren Tebuireng Jombang oleh Kiai Wahid Hasyim. Secara implisit Gus Dur membela sikap ayahnya untuk melakukan pembaruan dalam pola pembelajaran di pesantren, yang didasari oleh upaya menjembatani masyarakat yang selalu berubah.

Paragraf XVII: Gus Dur menjelaskan jaringan pesantren yang dimiliki oleh para kiai Jawa, yang berujung pada silsilah Prabu

Brawijaya melalui Jaka Tingkir, yang tak lain adalah nenek moyang Gus Dur.

> Pembentukan tata nilai dalam lingkungan pesantren A masa lampau berjalan homogen, sebagaimana disebutkan, karena adanya ketiga faktor utama yang telah disebutkan di atas. Ada pula faktor lain yang tidak kalah pentingnya, yaitu adanya persamaan dalam latar belakang kehidupan para pengasuh pesantren. Persamaan latar belakang sosial ini dapat dikemukakan antara lain pada asal-usul mereka, yang kebanyakan dari keturunan para bangsawan yang mengasingkan diri setelah gagal melawan pusat-pusat kekuasaan pemerintahan di masa lampau, atau dari keturunan para penghulu kraton. Para kiai terkenal di Jawa Timur dan Jawa Tengah, umpamanya, banyak yang memiliki silsilah hingga ke **Prabu Brawijaya** terakhir melalui **Jaka Tingkir**, sedangkan para *ajengan* di Jawa Barat banyak yang berasal dari keturunan keluarga Kesultanan Banten. Hubungan kekeluargaan di antara berbagai cabang keturunan yang sama itu dipelihara dalam perkawinan antara anggota keluarga mereka yang berjumlah sekian banyak itu. Perkawinan dengan pola sedemikian ini pada akhirnya berfungsi menjadi lembaga pemelihara kesamaan pandangan hidup, dan dengan demikian menjadi dasar pembentukan tata nilai di pesantren. Rasa kewajiban yang tinggi, rasa saling hormat-menghormati wewenang masing-masing antara sesama pengasuh pesantren, kebiasaan merendahkan diri bila berhadapan dengan orang dari tingkatan lebih tua, dan anggapan yang tinggi kepada kemampuan berdiri sendiri, semuanya adalah bagian unsur-unsur tata nilai yang dihasilkan oleh persamaan latar belakang sosial itu.

Hubungan kekerabatan dalam politik kiai memegang peran penting dalam membangun konspirasi dan *networking*. Konspirasi dan *networking* ini menjadi faktor luar yang mampu menaikkan *bargaining* antarkiai. Dan, keluarga Gus Dur, dalam esai "Saya Juga Keturunan Lembu Peteng",[104] menyatakan bahwa keluarga besar Kiai Hasyim Asy'ari merupakan keturunan Lembu Peteng melalui Joko Tingkir. Di sini tampak sekali upaya *positioning* melalui hereditas, bahwa keluarga besar Kiai Hasyim Asy'ari

[104] Ditulis pada 13 Juni 1983.

merupakan keluarga "yang terhormat" secara historis, karena silsilahnya berasal dari Prabu Brawijaya, Raja Mataram.[105]

Paragraf XVIII-X: Gus Dur menjelaskan proses ijtihad terhadap fiqh di dalam pesantren. Dalam pandangan Gus Dur, metode fiqh yang dilakukan di pesantren ditujukan bagi pembentukan nilai-nilai praktis, bukan nilai-nilai spekulatif yang biasa ditemukan di pesantren di dunia Arab.

> Tata nilai dalam lingkungan pesantren lebih ditekankan pada pembentukan nilai-nilai praktis yang diperlukan guna mengatur kehidupan sehari-hari, sehingga ia kehilangan nilai spekulatifnya. Ini juga sesuai dengan watak gerakan tasawuf di negeri ini, yang sedikit sekali mementingkan pengungkapan keindahan cinta abstrak kepada Sang Pencipta Yang Maha Pengasih, melainkan hanya mengutamakan pekerjaan ibadah yang dianggap utama *(wirid,* bentuk ganda *arwad).* Penekanan pada pembentukan nilai-nilai yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari ini membawa akibatnya sendiri, yang hingga kini masih sedikit sekali disadari di kalangan pesantren sendiri. Akibat itu adalah kedangkalan tata nilai, sehingga hanya perbuatan-perbuatan lahiriah belaka yang harus dinilai, dengan sama sekali pengabaian faktor kedalaman rasa *(compassion).*

Kalimat "...nilai-nilai praktis yang diperlukan..." merupakan ekspresi sikap jujur Gus Dur, bahwa di dalam pesantren ijtihad fiqh ditujukan bukan untuk kepentingan menemukan konstruksi pemikiran, melainkan lebih diarahkan pada nilai pragmatis, yaitu untuk dipraktikkan. Dan pada posisi ini, kiai memegang peranan penting dalam berijtihad untuk menginterpretasikan fiqh berdasar-

---

[105] Kajian yang menarik oleh Fathan dalam tulisannya, "Politisasi Agama dalam Kekuasaan Dinasti Mataram", dalam *Jurnal Religi,* Vol. III. No. 2, Juli 2004, hlm. 147. Ia menjelaskan kajian J. H. Meisnma (editor) buku *Babad Tanah Jawi* yang mengurai *Sejarah Leluhur Saking Pangiwa utawi Saking Panengen,* yang disebutkan bahwa Brawijaya V merupakan keturuan ke-46 Nabi Adam, memiliki anak Bondan Kejawan (Lembu Peteng), yang kemudian melahirkan raja-raja Mataram. Kajian tersebut berbeda dengan silsilah Gus Dur yang ditulis oleh Isre dalam *Beyond The Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: Rosda Karya, 2000), hlm. 5.

kan nilai-nilai pragmatis dalam pandangnya. Kesadaran ini tampaknya menjadi konstruksi ijtihad Gus Dur terhadap fiqh agar dapat dipakai dalam mendasari sikap dan tindakannya.

Paragraf XXI: Gus Dur mengungkapkan kekecewaannya terhadap pemerintah yang memandang sebelah mata terhadap pesantren. Padahal, pesantren bagi Gus Dur memiliki potensi yang luar biasa bagi pembentukan jiwa para pejuang melalui pola pendidikan pesantren yang telah terbukti dalam sejarah.

> Dalam strafikasi masyarakat Indonesia, kedudukan pesantren belum disepakati secara jelas. **Kenyataan ini sebenarnya mengherankan**, mengingat kuatnya pengaruh pesantren atas pola kehidupan masyarakat pedesaan, walaupun pengasuh pesantren bukan satu-satunya. Observasi ini masih bersifat terbatas, yaitu dalam arti belum ada pembahasan ilmiah yang terbuka tentang kedudukan pesantren dalam stratifikasi sosial ini. Sudah tentu pihak pemerintah, selaku pemegang kekuasaan formal di masyarakat telah memiliki perkiraan sendiri tentang kedudukan pesantren itu, dan mengambil kebijaksanaan atas dasar perkiraan tersebut. Ini dapat dibuktikan dari keseragaman sikap yang ditunjukkan oleh aparat-aparat pemerintahan terhadap pesantren secara keseluruhan, dalam tahap yang berbeda beda. Tetapi, bagaimanapun juga pembahasan ilmiah secara terbuka sebenarnya sangat diperlukan, minimal untuk mencegah kemungkinan kesalahan paham fundamental dalam pengambilan kesimpulan oleh aparat pemerintah.

Paragraf ini tampaknya membuktikan tentang siapa sebenarnya yang dibela dan dilawan oleh Gus Dur. Untuk melakukan perlawanan kultural tersebut, Gus Dur memerlukan 20 paragraf sebagai pengantar terhadap perlawanan yang hendak dilakukannya.

Paragraf XXII–XXIX: Gus Dur menyodorkan bukti-bukti atas pengaruh positif pesantren bagi pembangunan manusia Indonesia, melalui pendidikan moral yang diperlukan. Esai ini ditutup dengan uraian yang sederhana, namun mampu menempatkan pesantren sebagai struktur yang dominan dalam pendidikan moral bangsa.

> Etika spekulatif memang mulai berkembang di beberapa pesantren, tetapi belum dapat diketahui sebagai reaksi taktis belaka atau memang bersifat permanen. Kemampuan pesantren untuk tetap dapat mempertahankan identitas dirinya yang bersifat subkultural sedang diuji. Masih menjadi pertanyaan besar mampu atau tidaknya ia menyerap perubahan demi perubahan kultural yang sedang dan akan berlangsung di masyarakat, minimal dengan tidak kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Di tengah suasana kemasyarakatan di mana kata-kata kejujuran, kepatuhan, dan kesederhanaan tengah mengalami pemutarbalikan pengertian secara sinis, niscaya **merupakan tragedi bila pesantren harus mengalami pemutarbalikan tata nilai** yang telah dimilikinya selama ini. Hanya Allah-lah yang dapat menjawab pertanyaan di atas, karena Ialah Zat Yang Maha Mengetahui.

Konstruksi logika di balik kalimat "...niscaya merupakan tragedi bila pesantren harus..." adalah silogisme "*if ... than*" terhadap kondisi yang bersyarat. Karena kondisi bersyarat terlebih dahulu diikuti oleh moral bangsa, maka dapat dipahami bahwa Gus Dur hendak mengaitkan baik-buruknya moral bangsa, yang terletak pada sesuatu yang disyaratkan dalam konstruksi "*if ... than*", yaitu pesantren.

Dengan demikian, esai "Pesantren sebagai Subkultur" tidak hanya berisi penjelasan tentang proses kulturisasi yang terjadi di dalam pesantren, tetapi juga menjadi media bagi Gus Dur untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah, yang memandang sebelah mata terhadap eksistensi pesantren. Memang, sistematika penulisannya disusun dengan urutan-urutan: menunjukkan data (paragraf I–XI), kemudian mengkritik tajam terhadap pesantren, (paragraf XI–XIX), penjelasan dan kritik yang dilakukan dalam paragraf-paragraf sebelumnya ditujukan untuk menunjukkan bahwa pesantren merupakan warisan budaya bangsa yang mampu menghadapi zaman, dan berjasa dalam pendidikan moral bangsa. Dan, akhirnya, Gus Dur menyerang pemerintah yang tidak menghargai kontribusi pesantren terhadap sejarah Indonesia (paragraf XX), termasuk dukungan pesantren terhadap pembangunan

(paragraf XXI–XXIX). Melalui skematika tersebut, Gus Dur hendak menggiring pembaca untuk sampai pada kesimpulan: bahwa pemerintah memang harus menghargai pesantren.

b. *"Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren"*

Tulisan ini dibuat dalam rangka acara Musyawarah Pesantren, yang diselenggarakan oleh LP3ES di Puncak pada 7-8 Desember 1973. Menurut Barton, di dalam tulisan ini tersimpul orisinilitas pemikiran Gus Dur yang mencirikannya sebagai pemikir neo-modernis, melalui pilihan diksi "dinamisasi", sebagai ungkapan lain dari ijtihadnya, seperti penjelasan Barton:[106]

> Dalam hal ini, perbedaan antara Abdurrahman Wahid dan ketiga penggagas neo-modernis lainnya tersebut, terletak secara fundamental dalam penekanan orientasi wilayah kajian. Meskipun Abdurrahman Wahid sering menulis dengan detail mengenai potensi Islam tradisional dan berbeda dengan ketiga tokoh neo-modernis lainya, bagaimanapun juga, sebagaima telah kita ketahui bersama, keempat tokoh tersebut datang dari latar belakang yang sama, yakni dari dunia santri, meski dengan derajat yang berbeda. Dan keempatnya memadu antusiasme wawasan dan cita-cita intelektual modernisme Islam dengan apresiasi tinggi terhadap warisan keilmuan Islam tradisional. Dan ketika Abdurrahman Wahid kurang menyentuh persoalan-persoalan *ijtihad,* tidak berarti mengabaikan pentingnya atau validitas *ijtihad,* sebab karya-karya tulisnya sarat dengan acuan pada masalah *ijtihad,* meskipun pemakaian term *ijtihad* tersebut jarang sekali digunakan. Sebagai gantinya, ia sering kali memilih term "dinamisasi" (menurut bahasa Indonesia, secara literal dinamisasi berarti sesuatu yang bersifat dinamis, tetapi terjemahan ini belum menangkap nuansa yang dihadirkan oleh penggunaan Abdurrahman Wahid pada kata dinamisasi ini) untuk merujuk proses di mana ajaran-ajaran Islam ditafsirkan kembali *(ijtihad)* menurut tuntutan-tuntutan masyarakat yang begitu cepat berubah (yakni dalam merespons modernitas).

Melalui tulisan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", penulis hendak mengetahui konstruksi ijtihad yang dibangun oleh

---

[106] Barton, *Gagasan Islam,* hlm. 336.

Gus Dur. Hal ini penting untuk meneguhkan bahwa pemikiran Gus Dur menunjukkan proses ijtihad yang sebenarnya.

Tulisan tersebut terdiri dari 26 paragraf dengan 16.000 kata. Dalam pendahuluannya, Gus Dur menyampaikan pernyataan yang bersifat apologis, yaitu pembelaan awal terhadap dunia pesantren. Paragraf I–III:

> Mengolah konsep apapun tentang pesantren, sebenarnya bukanlah kerja yang mudah. Terlebih dahulu harus diingat adanya kenyataan, **bahwa tidak ada konsep yang mutlak rasional dapat diterapkan di pesantren.** Baik karena sejarah pertumbuhannya yang unik maupun karena tertinggalnya ia dari lembaga-lembaga kemasyarakatan lainnya di dalam melakukan kegiatan-kegiatan teknis, pesantren belum lagi mampu mengolah dan kemudian melaksanakan konsep yang disusun berdasarkan pertimbangan akal belaka, bagaimanapun sistematis dan metodisnya konsep itu, setidak-tidaknya untuk generasi ini, semua konsep yang bersifat demikian akan **menghadapi hambatan-hambatan luar biasa** dalam pelaksanaannya.
>
> **Haruslah dijauhi pendapat yang mewajibkan pesantren untuk mengikuti pola pemikiran tertentu**, kecuali dalam beberapa hal yang sangat terbatas. Karenanya, **pendapat yang akan dikemukakan dalam kesempatan ini**, akan lebih banyak didasarkan pada **kemungkinan-kemungkinan** apa saja yang dapat dicapai oleh pesantren dewasa ini. Kesadaran sepenuhnya akan kemampuan pesantren yang masih terbatas untuk mengikuti pola-pola kerja rasional, mendasari pemikiran-pemikiran yang akan dikemukakan selanjutnya di sini. Mengingat pula data yang konkret belum dapat diperoleh mengenai kemungkinan-kemungkinan itu, maka yang akan digunakan disini adalah perkiraan-perkiraan (*assumptions*) yang diperoleh dari pengamatan mengenai keadaan kebanyakan pesantren utama.
>
> Proses dinamisasi suatu lembaga kemasyarakatan, lebih-lebih yang seperti pesantren, adalah suatu usaha yang rumit dan memakan waktu lama. Tidak ada sebuah konsep pun yang dapat disusun tanpa mengalami perubahan-perubahan dalam pelaksanaannya kemudian. Karenanya, dalam kesempatan ini **tidak akan ditemui suatu anggapan, bahwa kita telah menemukan suatu konsep final** yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya secara ilmiah. Yang akan dikemukakan hanyalah sekadar beberapa gambaran mengenai langkah-langkah apa saja yang dapat diambil untuk memulai proses dinamisasi

secara berencana, yang digarap dengan kesadaran penuh. Langkah-langkah yang akan dikemukakan pun hanya akan bersifat **langkah dasar permulaan**, tanpa ditunjukkan perinciannya.

Gus Dur cukup hati-hati memulai uraiannya, mengingat struktur yang akan dirombak adalah struktur yang kharismatik dan juga secara tidak langsung kulturnya sendiri. Melalui frase "tidak ada konsep yang mutlak rasional dapat diterapkan di pesantren", mengindikasikan kesadaran Gus Dur terhadap kekuatan pesantren yang solid di dalam mengelola dirinya sendiri. Namun, di sisi lain ia mengkritik kekakuan pesantren. Menurut Gus Dur, membicarakan pesantren berarti membicarakan diri sendiri—meskipun kritisisme Gus Dur terhadap pesantren juga dalam batas tertentu. Hal ini tampak pada paragraf II; Gus Dur menyampaikan "pembelaan diri" terhadap progresivitas pemikirannya, bahwa apa yang disampaikan hanyalah "kemungkinan-kemungkinan saja" dan tidak perlu dianggap sebagai suatu kepastian. Frase "tidak akan ditemui suatu anggapan bahwa kita telah menemukan suatu konsep final" mengindikasikan bahwa pemikirannya adalah sebuah ide permulaan, yang berasal dari seseorang, bukan kolektivitas pesantren besar yang disandang Gus Dur. Pengantar tersebut dipandang cukup strategis untuk membela diri jika sewaktu-waktu pihak pesantren melakukan serangan balik terhadap ide-idenya.

Pada paragraf IV-V, Gus Dur mengawalinya dengan batasan dan definisi dari kata "dinamisasi" dan "modernisasi". Keduanya saling berkaitan. Dinamisasi diartikan sebagai penggalakan nilai-nilai yang ada dan penggantian nilai-nilai lama dengan yang baru, sedangkan penggantian nilai-nilai lama dengan yang baru disebut modernisasi. Gagasan ini oleh Barton dipahami sebagai progresivitas Gus Dur, karena gagasan ini selalu disemangati oleh upaya perbaikan menuju keadaan yang baru. Indikasinya tampak pada pemikiran Gus Dur yang selalu meletakkan apa yang akan diubah

pada orientasi "penyempurnaan keadaan" melalui upaya mensinergikan kultur dan struktur lama dengan kultur dan struktur baru (luar), yang dipandang membawa hasil yang lebih baik. Seperti dalam penjelasannya:

> Sedangkan kata dinamisasi itu sendiri, dalam penggunaannya di sini akan memiliki konotasi/mafhum "perubahan ke arah penyempurnaan **keadaan**", dengan menggunakan **sikap hidup dan peralatan yang telah ada sebagai dasar.** Dikemukakan prinsip itu di sini, karena ada keyakinan, konsep-konsep yang dirasa asing oleh pesantren akan menghadapi hambatan luar biasa nantinya. Kita percaya, pendekatan untuk memperoleh penerimaan dari pesantren sendiri, dalam jangka panjang akan memberikan hasil yang lebih baik daripada konsep manapun juga.

Pada paragraf VI–XI, Gus Dur menganalisis kelemahan-kelemahan pesantren dengan pendekatan strukturalis karena, pesantren yang dipahami sebagai struktur dengan fungsi-fungsinya yang statis, telah menyebabkan terjadinya kerawanan. Kerawanan yang paling mencolok adalah "kesenjangan masa". Untuk menutupi sikap rendah dirinya, pesantren melakukan proteksi kultural dan struktural dengan cara menutup diri dari pengaruh luar dan sekaligus memperkuat diri dengan melakukan solidaritas sesama pesantren melalui kegiatan-kegiatan yang "snobisme" memodernisir diri, seperti diungkapkan Gus Dur pada penutup paragraf XI:

> Teknik dan cara-cara "memodernisir diri" dikembangkan sedemikian rupa, sehingga tidak dapat dihindari kesan adanya snobisme di sementara kalangan pesantren. Salah satu contohnya adalah **"adaptasi wajah kultural'** modern dalam bentuk rangkaian upacara besar-besaran yang tidak kunjung habis. Dana-dana yang memang sudah sangat terbatas, ternyata tidak dipergunakan secara bijaksana, tetapi untuk kegiatan-kegiatan yang oleh sebagian orang dinamai "penguasaan mikrofon".

Paragraf XII: Gus Dur memberi perhatian pada struktur kuasa sebagai penyebab tenggelamnya pesantren. Analisis Gus Dur ini

menunjukkan bahwa struktur kuasa yang berkembang di pesantren terlihat sangat dominan dan otokratik terhadap dinamika pesantren.

> Kedua reaksi di atas menunjukkan dengan nyata kepada kita, bahwa pesantren **tidak memiliki pimpinan yang efektif**, yang ditunduki bersama oleh semua pihak. Ketiadaan tokoh yang dapat menjadi pimpinan yang ditunduki bersama, di samping faktor polarisasi sosio-politis yang sedang melanda umat Islam dan watak kepemimpinan pesantren yang memang bertopang pada kekuatan moral (bukannya bertopang pada kemampuan berorganisasi), adalah sebab pokok dari ketiadaan pimpinan yang efektif itu.

Paragraf XIII-XV: Gus Dur menawarkan prosedur pembenahan untuk pesantren, yang diarahkan terutama pada restrukturisasi elite pesantren. Hal ini logis karena Gus Dur melihat (dalam paragraf XII) faktor struktur kuasa di pesantren sangat dominan dan otokratif mempengaruhi maju-mundurnya perkembangan pesantren. Prosedur awal yang dilakukan adalah meyakinkan pesantren terhadap kondisi rawan. Terhadap langkah ini Gus Dur menunjuk pesantren sebagai target yang ambigu karena pesantren memiliki struktur tertentu. Kata kunci dari prosedur awal ini adalah frase "keadaan rawan". Tentu pertanyaan rawan atau tidaknya, semestinya dilihat oleh orang luar atau pengguna jasa pesantren, karena standar rawan tersebut belum tentu dimiliki secara homogen oleh elite-elite kuasanya. Elite kuasa cenderung menciptakan struktur pesantren seperti demikian karena dirasa mampu menjaga kelanggengan struktur kuasa. Analisis ini sebelumnya telah ditulis Gus Dur pada paragraf VI–IX. Langkah prosedural tersebut adalah sebagai berikut:

> Dengan menyadari kondisi ini, maka kita akan sampai kepada strategi dasar yang harus ditempuh untuk menyusun suatu konsep perbaikan yang relevan bagi kebutuhan pesantren. Strategi dasar ini sekaligus dapat digunakan sebagai landasan suatu *blue-print* pembangunan pesantren oleh pemerintah, dalam kerja sama dengan pihak-pihak lain. Strategi dasar itu adalah:

a. usaha **meyakinkan pesantren, bahwa keadaan rawan** yang ada hanyalah merupakan sebagian saja dari keadaan umum yang melanda kehidupan bangsa kita dewasa ini. Keadaan ini dapat mereka atasi dengan melaksanakan proyek-proyek perbaikan yang bersifat selektif dan bertahap. Dengan demikian, kemampuan yang betapa terbatasnya sekalipun akan dapat dipusatkan pada penggarapan sebuah proyek saja pada suatu waktu/tahap. Pandangan ini sudah tentu berbeda dengan anggapan umum kalangan pesantren, bahwa penyelesaian simultan bagi semua persoalan yang dihadapi adalah jalan terbaik baik perkembangan pesantren.

b. Jika keyakinan itu dapat ditumbuhkan di kalangan pesantren, **sudah tentu dengan cara persuasi,** maka mereka dapat diajak untuk memilih penggarapan proyek yang paling mendesak pemecahannya di tempat masing-masing. Pilihan proyek yang akan digarap itu sudah tentu bergantung juga pada penilaian yang cermat atas kemampuan sendiri untuk memecahkannya.

c. Berdasarkan pilihan proyek yang akan digarap itu, maka barulah dicari cara-cara terbaik untuk mempersiapkan penggarapannya. Pengembangan kecakapan tenaga pelaksana, perbaikan struktur managemen pesantren yang diperlukan untuk menyukseskan proyek yang akan digarap, dan usaha teratur untuk menyiapkan dana-dana keuangan bagi pembiayaan proyek, semuanya itu dilaksanakan pada tahap ini.

d. Jika telah ada bukti terlaksananya ketiga pokok di atas dengan baik, barulah kepada pesantren ditawarkan konsep-konsep yang lebih lengkap dan komplek, meliputi bermacam-macam aspek.

Pada paragraf XVI–XXIV, Gus Dur menjelaskan proyek-proyek yang dapat digarap untuk mengubah struktur pesantren menjadi lebih terbuka dan demokratis, dalam bentuk kegiatan:

1. Kelompok **pembinaan pimpinan pesantren**, yang dititik-beratkan pada pengembangan pola-pola kepemimpinan yang lebih sesuai dengan kepentingan pesantren di masa depan. Program latihan kepemimpinan dan **penyusunan pola-pola peremajaan pimpinan** bagi pesantren, adalah beberapa di antara proyek-proyek yang dapat digolongkan ke dalam kelompok ini.

2. Kelompok pembinaan **mutu pengajaran** di pesantren, yang meliputi proyek-proyek berikut: penyusunan kurikulum yang lebih relevan bagi kebutuhan masyarakat, penyusunan silabus pengajaran yang dapat mengembangkan rasa kesejarahan (*historicy*) pada ahli-ahli agama kita di masa depan, penataran periodik bagi tenaga-tenaga pengajar, penyediaan alat-alat pengajaran yang lebih memadai bagi kebutuhan dan sebagainya.

3. Kelompok pembinaan **pola-pola hubungan pesantren dengan lembaga-lembaga kemasyarakatan yang lainnya**, meliputi pola-pola hubungan dengan lembaga keagamaan di luar Islam, lembaga-lembaga pengembangan dan penyelidikan di berbagai lapangan, serta lembaga-lembaga pemerintahan.

4. Kelompok **pembinaan keterampilan** bagi para santri, baik meliputi pendidikan kejuruan teknik maupun pendidikan karakter yang mampu menyandang beban penyebaran ide ketrampilan itu sendiri dengan baik.

Paragraf XXV-XXVI memuat aplikasi dari konsep dinamisasi Gus Dur, yaitu menekankan pada demokratisasi di pesantren melalui sistem regenerasi, atau perputaran elite kuasa melalui suatu mekanisme. Kemudian mengembangkan sistem pembelajaran yang dapat mengembangkan pemikiran kritis melalui buku-buku yang progresif.

Dinamisasi pesantren bagi pengembangannya, mengambil landasan berikut:

1. Perbaikan keadaan di pesantren sebenarnya bergantung sebagian besar pada kelangsungan **proses regenerasi yang sehat** dalam pimpinannya. Yang dimaksudkan dengan regenerasi pimpinan yang berlangsung dengan sehat adalah **pergantian pemimpin secara bertahap dan teratur**, yang memungkinkan penumbuhan nilai-nilai baru dalam kehidupan pesantren

secara konstan. Pimpinan muda di pesantren, bilamana disertakan dalam proses memimpin secara berangsur-angsur, akan mampu menciptakan perpaduan antara kebutuhan-kebutuhan praktis akan kemajuan (terutama material) dan tradisi keagamaan yang mereka warisi dari generasi sebelumnya. Yang menjadi persoalan terpenting sekarang ini adalah bagaimana menyertakan pimimpin-pemimpin muda pesantren dalam forum-forum semacam ini secara tetap dan massif.

2. Prasyarat utama bagi suatu proses dinamisasi berluas-lingkup penuh dan dalam, adalah rekontruksi bahan-bahan pengajaran ilmu-ilmu agama dalam skala besar-besaran. Baik kitab-kitab kuno maupun buku-buku pelajaran "modern" ala Mahmud Yunus dan Hasbi Ash-Shiddieqi, telah kehabisan daya pendorong untuk mengembangkan rasa kesejarahan (*sense of belonging*) dalam beragama. Dari tingkatan dasar hingga perguruan tinggi, para santri disuapi dengan kaidah-kaidah yang sudah tidak mampu mereka cernakan lagi. Penguasaan atas kaidah-kaidah itu lalu menjadi masinal, tidak memperlihatkan watak berkembang lagi. Inilah yang justru harus dibuat rekonstruksinya, dengan tetap tidak meninggalkan pokok-pokok ajaran keagamaan yang kita warisi selama ini. **Tradisionalisme yang masak** adalah **jauh lebih baik daripada sikap pseudo-modernisme** yang dangkal.

Menurut Gus Dur, perubahan pesantren pada dasarnya terletak pada perubahan struktur kuasa dengan melibatkan kalangan muda, yang berfungsi sebagai penyeimbang. Tegasnya, mereka harus masuk ke dalam kaderisasi sistemik. Demikian juga harus ada rekonstruksi pemikiran di kalangan santri untuk dapat berpikir kritis. Tawaran tersebut diakuinya sangat sulit, seperti disampaikan pada paragraf I di atas, karena akan mendapatkan tantangan dari elite pesantren. Karena itu, Gus Dur justru menawarkan konsep pemikiran yang berbalik, yaitu "tradisionalisme

yang masak adalah jauh lebih baik daripada sikap pseudo-modern yang dangkal", sebagai bentuk kompromi dari dua kepentingan antara tuntutan struktur luar dan struktur dalam, tetapi proses dinamisasi harus dimulai dengan cara "merebut" struktur kuasa *status quo* dari para kiai sepuh, yang dianggap anti-perubahan.

Tulisan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren" ini dipandang cukup representatif untuk membaca pola pikir strukturalis Gus Dur tentang struktur masyarakat. Melalui ikon pesantren, pemikiran strukturalis Gus Dur menjadi terlatih, karena pesantren memiliki kompleksitas struktur yang mirip dengan struktur negara, yaitu adanya struktur kuasa, prosedur, sistem, dan juga sub-struktur yang didominasi oleh struktur kuasa. Di sinilah bukti dari kuatnya arkeologi pemikiran kiri dalam pemikiran Gus Dur. Model pemikiran demikian terjadi, karena adanya kesinambungan dengan apa yang dia temukan di dalam buku-buku kiri, seperti buku *What is to be Done* dan *Das Capital*. Lenin, misalnya, meng-analisis kelemahan struktur masyarakat Rusia dengan menitik-beratkan pada struktur kuasa sebagai penyebab.

Dengan demikian, pandangan Gus Dur dalam "Pesantren sebagai Subkultur" dan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren" menunjukkan pola pemikiran yang strukturalis-kiri. Cara analisis-nya dipengaruhi oleh pemikir-penggagas perubahan struktural, seperti Marx, Lenin, Leon Tolsky, dll.—meskipun di kemudian hari Gus Dur menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap beberapa gagasan dari mereka, seperti terlihat dalam tulisan "Perubahan Struktural tanpa Karl Marx".[107]

> Dirumuskan dengan kata lain, yang dituju adalah **transformasi** struktur kehidupan masyarakat. Sedangkan struktur hanya dapat ditransformasikan, **kalau kekuasaan telah direbut dari tangan**

[107] Diterbitkan *Tempo*, 13 Pebruari 1982.

pemegang kekuasaan. Ini adalah inti ideologi Marxisme-Leninisme yang dikenal dengan istilah komunisme.

Pertanyaannya, haruskah selalu demikian caranya? Ternyata, tidak. Menurut kaum sosial demokrat: perubahan dapat dilakukan melalui cara damai, kekuasaan dapat diraih melalui demokrasi parlementer. Artinya, setiap struktur memiliki kelengkapan untuk melakukan perubahan.

Dalam transformasi model Marx, atau lebih tepat model Marxisme-Leninisme, transformasi dimulai ketika kekuasaan telah direbut. Apa yang terjadi sebelum itu hanyalah persiapan ke arah transformasi, bukan transformasinya sendiri. Dan setelah kekuasaan direbut, masih diperlukan semacam "pengawal revolusi" untuk menjaga kemurnian transformasi yang dihasilkan agar tidak diselewengkan.

Bagi yang menolak ajaran Marxisme-Leninisme, walaupun menerima analisis sosial-ekonominya, perubahan terjadi justru sebelum kekuasaan "berubah kelamin". Transformasi terjadi dalam sikap dan perilaku masyarakat secara keseluruhan melalui proses pendidikan berjangka panjang. Misalnya melalui perjuangan menegakkan keadilan melalui bantuan hukum struktural. Atau melalui kesadaran berperilaku politik yang menjunjung asas kebebasan dan persamaan hak, atau melalui penumbuhan dan pengembangan organisasi ekonomi yang benar-benar demokratis di tingkat bawah.

Hanya mengkhayal? Lihat saja kiprah Lembaga Bantuan Hukum. Atau Yayasan Lembaga Konsumen. Juga organisasi-organisasi yang bergerak di pedesaan untuk menyadarkan warganya akan kemampuan penuh mereka sebagai manusia guna perbaikan kualitas hidup mereka. Termasuk juga media massa kita yang berfungsi edukatif. Apalagi kalau diingat adanya pejabat yang jujur dan tulus, yang mencoba menegakkan birokrasi yang memang benar-benar diperlukan bangsa kita di tengah-tengah kebalauan hidup di kalangan pemerintahan secara keseluruhan.

Semuanya itu struktural, karena akan mematangkan pandangan kita tentang apa yang harus dilakukan di tempat masing-masing. Juga akan mengubah keseluruhan watak kehidupan dalam jangka panjang, tanpa memakai Marxisme dalam pemecahan pokok masalah yang dihadapi.

Merujuk kembali pada pendapat Ali Yafie, pemikiran ijtihad Gus Dur lebih dikhususkan untuk beradaptasi dengan situasi baru,

bukan untuk menekankan penguatan intelektual. Proses interpretatif Gus Dur lebih mengedepankan rasionalitas ketimbang tekstualitas. Berbeda dari analisis *mainstream* pemikiran para kiai yang literal dan filologis, Gus Dur lebih mengedepankan analisis sosial sebagai basis analisisnya terhadap dinamika dan persentuhan struktur-struktur yang terdapat di dalam masyarakat. Model analisis demikian telah memungkinkan bagi Gus Dur untuk memainkan data dalam membangun silogisme utama, yang kemudian dibandingkan dengan silogisme lain yang hendak dikritiknya. Hasil perbandingan tersebut membentuk suatu keadaan baru, yang oleh Gus Dur dipandang sebagai alternatif/jawaban atas persoalan yang ditemuinya.

Selain itu, model pemikiran tersebut merupakan pengejawantahan paham *Ahlussunnah wal Jama'ah* yang *tawazun*,[108] yaitu berusaha menyeleraskan dua tuntutan atau kepentingan: struktur pesantren dan perkembangan zaman. Persoalannya, apakah Gus Dur benar-benar menerapkan prinsip *tawazun* tersebut, atau ia memang bermaksud menonjolkan idenya sendiri kepada masyarakat? Persoalan tersebut tidak dapat diukur secara sederhana. Dari indikasi yang diperoleh, ditemukan (untuk sementara) di dalam (sebagian) pemikiran Gus Dur: lebih mengorientasikan diri pada pemecahan sosial berdasarkan analisis sosial ketimbang memecahkan masalah sosial melalui pendekatan literer dari al-Qur'an (*nash*). Meskipun demikian, nuansa *nash*-nya cukup kuat menginspirasi proses ijtihadnya. Dari

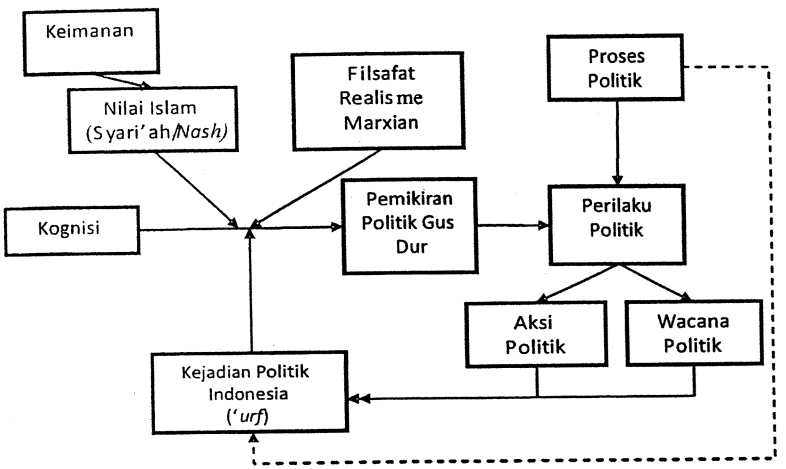
[108] Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), hlm. 57-58. Zaini menjelaskan pandangan *Ahlusunnah wal Jama'ah* tentang kemasyarakatan. Ada 4 sikap dasar kelompok Aswaja, yaitu: *Tawassuth* dan *I'tidal*, sikap tengah tentang berlaku adil di tengah-tengah kehidupan bersama; *Tawazun*, sikap seimbang, menyelaraskan di antara kepentingan yang muncul; *Tasamuh*, sikap toleran, dan *amar ma'ruf nahi munkar*, memiliki kepekaan untuk berbuat baik dan mencegah hal-hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.

bukti tersebut tampak, bahwa metode *Maqasid as-Syari'ah* cukup besar dalam membentuk ijtihad politiknya.

Berdasarkan uraian di atas, dapat digambarkan konstruksi psikologi lahirnya pemikiran politik Islam, yaitu sebagai berikut: pemikiran politik di dalam Islam dibangun akibat terjadinya dialog antara tuntutan *nash* dan keadaan/situasi yang menggejala (*'urf*). Untuk membangun konstruksi keilmuan itu, pada aras psikologis terjadi perpaduan di antara sistem keyakinan Gus Dur: Islam dan nilai-nilai filsafat Marxian. Sistem keyakinan yang dimaksud dalam penjelasan ini adalah nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadits. Sedangkan nilai-nilai filsafat adalah nilai-nilai filsafat politik realisme, khususnya pola pikir dialektis model Marxian. Perpaduan ketiga entitas itu kemudian membentuk suatu sistem epistemologis yang melandasi *predisposisi* politik hingga perilaku politik, yang aktif merespons setiap persoalan yang dijumpai. Secara sederhana, bagan di bawah ini menggambarkan penjelasan di atas:

Bagan 7:

Konstruksi Pemikiran Politik Gus Dur



E. Konstruksi *Nyeleneh* atau Idionsinkrasi dalam Wacana Politik Gus Dur

Pola perlawanan Gus Dur terhadap kekuasaan pada era 1970-1990-an terdapat dalam tulisan "Melawan Melalui Lelucon".[109] Gus Dur mengawali tulisannya dengan prolog sebagai berikut:[110]

> Seorang pejabat tinggi kita bercerita di muka umum tentang banyaknya orang Indonesia yang mengobatkan dan memeriksakan gigi mereka di Singapura. Apakah sebabnya, karena kita kekurangan dokter gigi ataukah kualitas dokter gigi kita rendah? Ternyata tidak, karena yang menjadi sebab adalah di Indonesia orang tidak boleh membuka mulut.
>
> Lelucon seperti ini jelas merupakan protes terselubung (atau justru tidak) atas sulitnya menyatakan pendapat di negeri kita ini sebagai

[109] Dimuat di *Majalah Tempo*, 19 Desember 1981.

[110] Wahid, *Melawan Melalui Lelucon*, hlm. 273-274.

akibat banyak ketentuan diberlakukan, seperti SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan). Protes melalui lelucon memang tidak efektif, kalau dilihat dari sudut politik. Memangnya ada gerakan politik besar dilandaskan pada lelucon sebagai semacam "manifesto politik"-nya! Belum lagi betapa lucunya kalau program partai atau Golkar mencantumkan kalimat "menyalurkan aspirasi rakyat melalui lelucon".

Begitu juga akan ada kesulitan besar ketika nanti harus dirumuskan penafsiran resmi atau lelucon yang ditampilkan oleh gerakan politik. Tetapi, lelucon, sebagai **wahana ekspresi politik** sebenarnya memiliki kegunaannya sendiri, minimal, ia akan **menyatukan bahasa rakyat** banyak dan **mengindentifikasikan masalah-masalah** yang dikeluhkan dan diresahkan... Terkadang lelucon berfungsi sebagai pelepas kejengkelan orang banyak kepada penguasa yang dianggap sudah bertindak terlalu jauh membohongi dan menyakiti hati rakyat. Tetapi, yang paling tinggi seleranya, sudah tentu adalah **lelucon yang mencerminkan kebenaran yang ada**, yang ditutup-tutupi oleh pihak yang berkuasa. **Fungsi perlawanan kulturalnya** menunjuk kepada kesadaran yang tinggi untuk **menyatakan apa yang benar** sebagai kewajiban tak terelakkan. Yang dicari hanyalah **medium paling aman** untuk menyatakan kebenaran itu. Lelucon dan bentuk humor lain. Memang tidak dapat mengubah keadaan atas "tenaga sendiri". Ini sudah wajar, karena apalah kekuatan percikan perasaan manusia di hadapan kenyataan yang mencengkeram kehidupan bangsa secara keseluruhan. Sedangkan ideologi besar-besar pun tidak mampu melakukannya sendirian, masih harus ditunjang oleh berbagai hal, seperti agama, buruknya keadaan ekonomi, sentimen-sentimen primordial, dan seterusnya. Namun, lelucon yang kreatif, tetapi kritis, akan merupakan bagian yang tidak boleh tidak harus diberi tempat dalam tradisi perlawanan kultural suatu bangsa, kalau bangsa itu sendiri tidak ingin kehilangan kehidupan waras dan sikap berimbang dalam menghadapi kenyataan pahit dalam lingkungan sangat luas. Dari kepahitan dalam jangka panjang tidak mustahil akan ditundukkan oleh kesegaran humor."

Perlawanan kultural adalah kata kunci untuk memahami sikap *nyeleneh* Gus Dur. Menyatakan kebenaran, menurut Gus Dur, lebih penting dari kebenaran itu sendiri, karena dengan menyatakannya, kebenaran dengan sendirinya akan terjaga. Ia tidak bisa berbicara sendiri, ia harus disuarakan oleh orang-orang yang berani. Namun, Gus Dur juga memahami bahwa melawan struktur yang lebih besar

harus ditempuh melalui strategi dan media yang tepat agar tidak terjadi apa yang disebut "senjata makan tuan".

Media kultural dirasa tepat untuk melawan struktur yang kuat. Dengan kata lain, kelembutan *versus* kekerasan. Seperti kita ketahui, pemerintahan Orde Baru tahun 1980-an menerapkan politik korporatisme, yang cenderung *over-protective* terhadap kemungkinan lahirnya musuh politik. Oleh karena itu, Orde Baru tidak segan menstigma suara-suara yang kritis terhadap pemerintah sebagai subversif, bahkan dianggap melakukan gerakan makar.

Dalam bab sebelumnya telah dicontohkan beberapa diskursus Gus Dur yang dipandang mewakili perjalanan intelektualitasnya; mulai dari *un-attached intellectuals*, kemudian menjadi *attached intellectual*, dan saat ini Gus Dur sedang berada dalam kondisi *semi-attached intellectual*. Melalui tulisan-tulisannya, penulis mengidentifikasi karakter berpikir Gus Dur, yang diidentifikasi dari premis-premis yang digunakan, yang dicurigai berindikasi dialektis. Penulis juga mencurigai beberapa ide orisinal Gus Dur, yang kemudian menjadi warna tulisannya, yang dianggap sebagai pengembangan atau operasionalisasi dari ide-ide orisinilnya. Lalu, proses ijtihad dalam tulisan-tulisan politiknya merupakan upaya "buka-tutup" ruang terhadap lawan-lawan politiknya. Untuk membuktikan kecurigaan-kecurigaan dimaksud, penulis menganalisis diskursus di dalam tulisan-tulisan Gus Dur yang dipandang memiliki maksud-maksud perlawanan.

1. "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren"

Esai ini merupakan tulisan yang dapat dijadikan artefak atas konstruk pemikiran sosiologi-keagamaan Gus Dur, yang menempatkan progresivisme sebagai tipologi berpikir. Meskipun ditulis dalam 800-900 kata, esai ini oleh Barton dipandang

memiliki ide orisinal mengenai progresivitas dan modernisasi pemikiran keagamaan.[111] Kata kunci dalam esai ini adalah "dinamisasi", "modernisasi", dan "transformasi", serta konkretasi ide dari ketiga kata kunci tersebut—konkretisai ini terdapat dalam kata kunci "pribumisasi" yang ditulis 10 tahun kemudian. Sebenarnya relevansi secara langsung dengan kekuasaan tidaklah eksplisit, tetapi jika dicermati tampak adanya konstruksi kritisnya, yaitu:

> Jika **keadaan rawan** ini tidak segera diatasi, maka akan lebih sulit lagi bagi pesantren untuk menghadapi tantangan-tantangan yang ada, mengingat perkembangan masa justru akan semakin memperkuat kadar dan luas-lingkup tantangan itu. Perubahan kadar tantangan ini, yang dalam kalangan sosiologi dinamai "kesenjangan masa" (*time lag*), sudah tentu akan menjuruskan keadaan rawan itu kepada bahaya yang lebih besar. Manifestasi keadaan rawan sekarang ini adalah semakin meluasnya cetusan frustrasi yang mendambakan penyelesaian. Frustrasi ini jika tidak menemukan penyelesaian, akan berubah menjadi masa bodoh (apatis) terhadap mati-hidupnya pesantren, menjadi keadaan hilangnya semangat (elan) untuk maju. Karena elan untuk maju adalah modal utama pengembangan suatu lembaga kemasyarakatan, maka kehilangan elan ini akan berakibat fatal bagi pesantren sendiri.
>
> Manifestasi umum dari keadaan rawan di pesantren tampak pada dua reaksi terhadap **nilai-nilai kehidupan yang berada pada masa transisi dewasa ini**. Reaksi pertama berbentuk menutup diri dari perkembangan umum masyarakat "luar", terutama dari kegiatan yang dianggap mengancam kemurnian kehidupan beragama. Isolasi ini dilakukan begitu rupa, sehingga pertukaran pikiran yang berarti dengan dunia luar, praktis terhenti lama sekali. Pesantren yang memilih reaksi macam ini, lalu tenggelam dalam impian kejayaan masa lampau, serta dalam kegiatan untuk memaksakan ukuran ukuran masa lampau itu kepada masyarakat. Di antara kegiatan ini adalah penumbuhan mitos-mitos kekeramatan sementara pimpinan pesantren, bahkan hingga pada usaha yang secara serampangan me"wali"kan orang-orang yang bersikap hidup lain dari biasanya.

[111] Barton, *Gagasan Islam*, hlm. 372.

> Reaksi kedua adalah justru mempergiat proses penciptaan solidaritas (*solidarity making*) yang kuat antara pesantren dan masyarakat.[112]

Pesantren dalam "keadaan rawan" menurut Gus Dur adalah posisi pesantren yang termarginalkan oleh masyarakat atau negara. Penyebab munculnya sikap demikian adalah karena negara dalam keadaan masa transisi. Periode pasca 1965 merupakan masa-masa transisi pemerintahan Orde Lama ke Orde Baru. Saat itu politik merupakan panglima kekuasaan, sehingga logis jika kehidupan sosial lainnya mengalami keterlambatan. Meskipun pesantren-pesantren NU sebagian besar berada di daerah pedesaan Jawa Timur, dampak kebijakan pusat (Jakarta) sangat terasa pada kehidupan pedesaan, termasuk pesantren. Terlebih jika keadaan rawan itu dipicu oleh sebagian besar warga NU, yang berasal dari pesantren, terlibat dalam ketegangan pasca *genocide* terhadap simpatisan PKI, sehingga tercipta hubungan yang saling mencurigai antara pesantren dan masyarakat.

Besarnya andil pesantren dalam peristiwa pembantaian itu[113] telah membuat masyarakat justru waspada terhadap pesantren, demikian juga sebaliknya. Jadi, selama masa transisi, terjadi ketegangan sosial antara pesantren dan masyarakat. Namun, Gus Dur merasa pemerintah tidak adil karena bersikap "habis manis sepah dibuang", padahal pesantren memiliki kontribusi yang besar dalam membantu pemerintah, khususnya dalam mendukung militer menumpas PKI, termasuk menggulingkan Soekarno.[114]

---

[112] Abdurrahaman Wahid, "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren", dalam Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, hlm. 54.

[113] Keterlibatan PBNU dan pesantren dalam penumpasan PKI dijelaskan oleh Harold Crouch dalam bukunya *The Indonesian Army in Politics 1960-1971*, seperti yang dikutip oleh Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama* (Yogyakarta: LKiS, 1998), hlm. 335.

[114] Polarisasi politik terjadi menjelang akhir 1966 ketika Soeharto mengklaim telah memperoleh mandat khusus dari Soekarno melalui Supersemar. Saat itu pula

Namun, Gus Dur justru melihat bahwa kedua faktor tersebut menjadi penyebab pesantren dalam keadaan rawan. Secara implisit Gus Dur menyalahkan (1). Para elite pesantren yang tidak memiliki kepemimpinan yang efektif, dan (2). Elite pesantren yang terlibat langsung dalam kancah politik sehingga terjebak dalam polarisasi.

> Kedua reaksi di atas menunjukkan dengan nyata ke-pada kita, bahwa **pesantren tidak memiliki pimpinan yang efektif**, yang ditunduki bersama oleh semua pihak. Ketiadaan tokoh yang dapat menjadi pimpinan yang ditunduki bersama, di samping **faktor polarisasi sosio-politis** yang sedang melanda umat Islam dan watak kepemimpinan pesantren yang memang bertopang pada kekuatan moral (bukannya bertopang pada kemampuan berorganisasi), adalah sebab pokok dari ketiadaan pimpinan yang efektif itu.[115]

Frase "di samping faktor polarisasi sosio-politis" mengarah pada kritik Gus Dur terhadap elite PBNU, yang secara tegas terpolarisasi kepada pemimpin Orde Baru dan sebagian lagi kepada Soekarno. Meskipun selama 1963-1971 berada di luar negeri, Gus Dur terus memonitor perkembangan politik Indonesia. Kekecewaan Gus Dur makin memuncak ketika komunitas NU—melalui Badan Koordinasi Jam'iyah NU (BKJNU)—terlibat dalam pembantaian rakyat yang disinyalir sebagai simpatisan PKI.[116] Kutipan di atas adalah ekspresi kemarahan Gus Dur terhadap elite pesantren, khususnya elite PBNU. Gus Dur menyebut mereka sebagai "pimpinan yang tidak efektif", karena telah menjerumuskan NU

---

para petinggi NU terpecah. Kelompok senior moderat yang mendukung Soekarno, seperti Idham Khalid dan Saifuddin Zuhri, harus berhadapan dengan kelompok militan di parlemen, seperti Nurdin Lubis yang secara terang-terangan mengusulkan pemecatan Soekarno dan mengadilinya atas keterlibatan dalam Gerakan 30 September PKI. Seminggu kemudian, Djamaluddin Malik mengusulkan kepada MPRS agar mengangkat Soeharto sebagai presiden menggantikan Soekarno, yang diterima secara bulat oleh MPRS pada 23 Februari 1967. Bagi Fealy, dua inisiatif tersebut merupakan sikap PBNU untuk memperkokoh kedudukan di barisan Orde Baru. *Ibid.*, hlm. 350.

[115] Wahid, *Bunga Rampai*, hlm. 55.

[116] Fealy, *Ijtihad Politik*, hlm. 330.

ke kancah perang saudara. Oleh karena itu, wajar jika program-program Gus Dur sangat menekankan pada perubahan struktur kekuasaan di lingkungan pesantren. Analisis ini, selain ditunjang oleh keadaan, juga merupakan implikasi dari analisis Marxian yang dipahami Gus Dur selama ini.

Butir kedua dari usulan Gus Dur hanyalah implikasi saja, setelah mengusulkan pergantian elite-elite pesantren—yang juga menjadi elite PBNU—dengan generasi muda. Ancang-ancang ini tampaknya menjadi obsesinya untuk menarik NU dari kontestasi politik, di samping meningkatkan *bargaining* politiknya dengan elite-elite PBNU di kemudian hari. Meskipun disadari bahwa status "Gus" (dengan G besar) dari keluarga Bani Hasyim memiliki peluang besar untuk menduduki jabatan bergengsi di PBNU, juga sebagai anak sulung Kiai Wahid Hasyim, Gus Dur harus menjadi "pengatur" di PBNU. Sifat-sifatnya yang "ingin menang sendiri" masih melekat dalam esai tersebut, meskipun diungkapkan dengan bahasa yang samar.

Dalam pandangan Barton,[117] esai ini mengindikasikan kuatnya progresivitas pemikiran keagamaan Gus Dur. Ia melakukan lintas-batas sikap kiai; menjadi seorang yang menawarkan kemajuan-kemajuan sosial-politik ke dalam pesantren. Kata kunci dari ide

[117] Barton, *Gagasan Islam,* hlm. 372. Kajian Barton memang secara khusus melihat tulisan Gus Dur dari sudut pemikiran keagamaan. Ia tidak melakukan kajian secara langsung terhadap *political events* yang tersirat di dalam tulisan-tulisan Gus Dur, padahal kekecewaan Gus Dur terhadap sejarah politik NU periode 1965-1970-an sangat melekat dalam ingatannya. Bagi Gus Dur, kelompok NU yang paling bertanggung jawab terhadap peristiwa tersebut adalah para elite PBNU yang merupakan elite-elite pesantren besar. Jadi, kritik Gus Dur terhadap elite pesantren tidak hanya mengenai kasus dinamisasi atau modernisasi saja, tetapi berkaitan dengan polarisasi politik di tubuh NU sendiri. Hal tersebut dapat dideteksi dari *clue* "faktor polarisasi sosio politik". Kata tersebut bukan mengindikasikan persoalan internal pesantren, melainkan mengindikasikan persoalan NU, tepatnya PBNU yang pada periode-periode awal Orde Baru, terpolarisasi menjadi dua kubu: pro-Soeharto dan pro-Soekarno.

tersebut terletak pada "dinamisasi" dan "modernisasi". Meskipun gerakan modernisasi di pesantren telah dirintis oleh kiai-kiai yang segenerasi dengan Kiai Wahid Hasyim, yang mengintroduksir kurikulum ke dalam pesantren, secara diskursus Gus Dur adalah pribadi yang mendorong gerakan modernisasi pesantren secara serius. Salah satunya adalah melalui program pemberdayaan ekonomi, seperti proyek yang dikelola oleh P3M, LSM yang didirikan oleh Gus Dur.

2. "Pesantren sebagai Subkultur"

Esai yang juga dipandang mengandung semangat pemikiran dialektis dan tipikal Marxian adalah "Pesantren sebagai Subkultur". Pola dialektis dan Marxian (tesis, antitesis, dan sintesis) digunakan untuk membangun tawaran-tawaran progresivitasnya dalam upaya pengembangan pesantren. Di sisi lain, esai ini juga menggambarkan kehidupan eksklusif pesantren dengan hierarki sosialnya, sebagai komunitas kompleks untuk menciptakan dan mempertahankan kekuasaan yang terpusat pada kiai. Mengingat kondisi demikian, Gus Dur memakluminya, karena sebagai bagian dari elite pesantren, ia menginginkan posisi elitis kiai tetap utuh.

> Di antara tantangan yang fundamental itu adalah berlangsungnya proses pengalihan tanggung jawab dalam **mengambil keputusan terakhir** dalam suatu persoalan dari tangan kiai **kepada rapat pengurus**, dengan implikasi semakin banyaknya kiai yang menempati kedudukan *primus interpares*. **Belum diketahui** apakah proses ini akan berakhir pada habisnya **kekuasaan tunggal seorang kiai** di pesantrennya sendiri.
>
> Demikian pula, sistem transmisi dalam pembentukan tata nilai telah berkurang kegunaannya di kebanyakan pesantren, dengan lebih banyaknya masuk pengertian etis yang tidak semata-mata berdasarkan pada "baik" dan "buruk" atau "kualat"-nya sesuatu perbuatan belaka. Adakah gejala ini akan mendorong timbulnya tata nilai yang lebih berwatak spekulatif, juga belum dapat dikatakan dengan pasti. Etika spekulatif memang mulai berkembang di beberapa pesantren, tetapi

belum dapat diketahui sebagai reaksi taktis belaka atau memang bersifat permanen. Kemampuan pesantren untuk tetap dapat mempertahankan identitas dirinya yang bersifat subkultural sedang diuji. Masih menjadi pertanyaan besar mampu atau tidaknya ia menyerap perubahan demi perubahan kultural yang sedang dan akan berlangsung di masyarakat, minimal dengan tidak kehilangan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Di tengah suasana kemasyarakatan di mana kata-kata kejujuran, kepatuhan, dan kesederhanaan tengah mengalami pemutarbalikan pengertian secara sinis, niscaya merupakan tragedi bila pesantren harus mengalami pemutarbalikan tata nilai yang telah dimilikinya selama ini. Hanya Allah-lah yang dapat menjawab pertanyaan di atas, karena Ialah Zat Yang Maha Mengetahui.

Di satu sisi, Gus Dur hendak menawarkan perubahan pada pesantren, sedang di sisi lain, dalam pemikiran Marxian Gus Dur, perubahan harus dimulai dari kekuasaan. Ini sebenarnya merupakan eksperimentasi saja, yang pada kenyataannya, perubahan struktur kekuasan di pesantren merupakan pekerjaan yang sulit dilakukan. Tawaran selanjutnya adalah modernisasi atau dinamisasi, yang pada praktiknya hanya dapat dilakukan pada aspek kultural saja, tanpa menyentuh secara langsung aspek strukturalnya. Melalui persoalan-persoalan pesantren yang dihadapinya, tampaknya Gus Dur belajar melakukan eksperimentasi pemikiran politiknya guna memahami proses perubahan struktural pada level negara.[118]

Alasan lain digunakannya pendekatan kultural dibanding struktural oleh Gus Dur adalah pengalaman *traumatic politics*-nya, sehingga mengharuskan dirinya untuk tidak menyerang langsung pada struktur. Gus Dur mengerti betul penderitaan orang-orang yang melawan struktur. Misalnya, ketika Gus Dur menyaksikan kebiadaban sebagian warga NU yang terlibat dalam

[118]Proses pembelajaran Gus Dur ini, yang tidak berhenti pada "laboratorium pesantren" saja, tetapi juga pada dan melalui teori-teori tentang revolusi, telah memungkinkan bagi Gus Dur untuk secara cepat memahami "proses" dinamisasi suatu masyarakat dan negara di kemudian hari.

pembantaian orang-orang yang dianggap sebagai simpatisan PKI. Apapun alasan elite NU untuk membenarkan keterlibatannya, dalam pandangan Gus Dur, *genocide* 1965 merupakan kejahatan kemanusiaan yang tidak termaafkan.

3. "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan"

Esai ini (terdiri dari lima topik, dengan 600 kata) merupakan materi ceramah pada Latihan Kepemimpinan Mahasiswa IAIN se-Indonesia, di Jakarta pada 15-24 Oktober 1978. Tidak seperti ulama-ulama klasik dalam menjelaskan Islam sebagai sistem kemasyarakatan, Gus Dur melakukan pendekatan yang strukturalis guna mengungkapkan hubungan antara norma Islam dan sistem kemasyarakatan. Apa yang dia pahami tentang sistem kemasyarakatan menjadi dasar di kemudian hari untuk menempatkan dan memosisikan Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

> Yang dimaksudkan dengan studi sistem kemasyarakatan (*social system*) bukanlah tentang struktur kehidupannya yang bersifat organisatoris belaka, melainkan **"pengaruh tata kehidupan masyarakat atas tingkah laku para warganya"**. Dengan demikian, yang akan dikaji adalah sebuah **proses timbal balik** antara tata kehidupan dan tingkah laku para warga sebagai dua komponen yang masing-masing berdiri sendiri (independen), tetapi yang sekaligus berstatus interdependen dengan masyarakat lain. Untuk mengetahui proses tersebut dalam dinamikanya, ada sejumlah perangkat yang diamati pertumbuhannya dalam tata kehidupan masyarakat yang bersangkutan, yaitu perangkat-perangkat berikut: **orientasi-nilai** *(value-orientation)*, pola **kelembagaannya, motivasi penyimpangan** *(deviance motivation)* di dalamnya, **mekanisme kontrol** sosial di dalamnya, dan **tata keyakinan** *(belief-system)* yang dimilikinya. Semua perangkat itu, baik secara institusional maupun secara komplementer, memberikan warna tersendiri atas corak kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Warna itu sering dikenal sebagai ciri, watak, atau gaya kehidupannya.

Jadi, sistem kemasyarakatan dalam pengertian Gus Dur merupakan proses timbal balik antara tata nilai dan perilaku. Tata nilai adalah tatanan kultural dari tata kehidupan, yang terdiri dari

orientasi nilai dan tata keyakinan (*belief system*). Sementara itu, tata kelembagaan merupakan tatanan struktural yang ikut mempengaruhi pola interaksi, yang terdiri dari pola lembaga, mekanisme kontrol, dan motivasi penyimpangannya. Berdasarkan kesepakatan-kesepakatan sosial, terjadilah pengisian peran dari unsur-unsur orientasi nilai, yang kemudian menjadi ideologi, dan tata keyakinan dipilih dari agama atau kepercayaan lokal atau nilai-nilai lain selain ideologi. Selanjutnya, pola kelembagaan dan mekanisme kontrol dibentuk berdasarkan kesepakatan-kesepakatan politik.

Berhubung Islam berposisi sebagai tata keyakinan, maka diperlukan upaya interpretatif agar tata keyakinan yang dimilikinya dapat diterjemahkan ke dalam bentuk operasional-sistemik sebagai syarat mengisi tata kelembagaan. Berkaitan dengan ketidakmampuan umat Islam untuk menunjukkan dengan pasti sistem kemasyarakatan mana dan peradaban siapa yang dapat mewakili sistem kemasyarakatan umat Islam, mereka terjebak dengan sejarah masa silam.

Pemahaman yang berkembang di kalangan kaum muslim selama berabad-abad, jelas sangat bervariasi/beragam, tergantung dari faktor geografis, historis, dan sosiologis yang mempengaruhi pemahaman masing-masing. Tetapi, jika ditarik garis umum terhadap jenis dan ragam pemahaman yang pernah terekam secara tertulis atau diturunkan secara lisan dari generasi ke generasi, dapatlah dikemukakan watak-watak umum pemahaman itu, yaitu: (1). Terlalu mengidealisir masyarakat Islam itu sendiri, sehingga yang dihasilkan adalah spekulasi-spekulasi indah *(ideal speculatives)* yang tidak mencerminkan keadaan nyata; (2). Pendekatan yang dilakukan berwatak subjektif, yang dibawa oleh keterlibatan yang terlalu dekat *(close attachment)* dengan objek pemahaman itu sendiri. Ini tidak mengherankan, karena bagaimanapun juga,

setiap muslim diperintahkan untuk beramar ma'ruf nahi munkar, yang tidak lain berarti perintah mewujudkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat. Kewajiban ini membuat mereka sangat mendambakan terwujudnya masyarakat ideal di muka bumi, sehingga mau tidak mau dambaan itu mempengaruhi hasil pemahaman yang dilakukan, menjadi tidak lagi realistis sepenuhnya; dan (3). Non-kompromistis dalam penggambaran ciri-ciri, watak, dan gaya kehidupan masyarakat Islam, sehingga pemahaman yang dihasilkan terlepas hampir seluruhnya dari konteks/kerangka kesejarahan. Dapat dicontohkan di sini tentang tendensi yang terlalu segaris dalam penggambaran masa keemasan *(the golden age)* kehidupan masyarakat pada kurun waktu *(age span)* kehidupan para sahabat dan tabi'in. Seolah-olah masyarakat waktu itu demikian sempurna, menjadi "civitas dei" (kota Tuhan) yang hanya dihuni oleh para malaikat.[119]

Semestinya, sebagai kiai, Gus Dur dapat menunjuk berdasarkan sejarah Islam ataupun fiqh, bahwa peradaban A atau masa pemerintahan B, merupakan contoh masyarakat Islam. Namun, hal tersebut tidak dilakukannya. Gus Dur justru mengkritik klaim-klaim sejarah tersebut. Menurutnya, sejarah adalah masa lalu, yang tidak akan berwujud lagi kecuali diwujudkan di masa sekarang. Pembicaraan Gus Dur sebenarnya lebih pada upaya mewujudkan sejarah masa silam dalam konteks sekarang. Hal tersebut tidak dipahami seperti memindahkan barang dari satu tempat ke tempat yang lain. Harus dipahami bahwa manusia telah mengalami perkembangan yang pesat, maka pemindahan sejarah masa silam ke masa sekarang, dimaksudkan melalui proses interpretasi, transformasi, dan adaptasi. Proses tersebut dijelaskan oleh Gus Dur:

---

[119] Abdurrahman Wahid, "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan", dalam Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), hlm. 11.

Prasyarat penyusunan teori sistem kemasyarakatan Islam, yang dikemukakan akan meliputi tiga bidang utama pula, yaitu bidang-bidang berikut:

(1). Pengenalan pertumbuhan Islam secara historis, melalui studi kesejarahan yang bersifat klasik. Termasuk dalam studi ini semua bidang yang bersangkut-paut dengan perkembangan kesejarahan, seperti studi perkembangan bahasa dan budaya *(cultural history)*, perkembangan perekonomian *(economic history)*, perkembangan politis dan administratif *(political and administrative history)*, dan seterusnya. Pengkajian semua bidang itu akan memberikan gambaran yang sebenarnya tentang kekuatan dan kelemahan Islam sebagai peradaban, gambaran mana sangat diperlukan untuk menyusun pengenalan yang mendalam atas watak-watak hidup Islam sebagai tata kehidupan;

(2). Pengenalan **pemikiran sistematis yang relevan dengan kenyataan objektif** yang ada dalam tata kehidupan kaum muslimin selama jarak waktu berabad-abad, melalui studi empiris atas perangkat-perangkat yang telah disebutkan di atas. Pengenalan secara empiris ini akan menumbuhkan ketajaman pisau analisis di kalangan mereka yang ingin melakukan pemahaman mendalam dan terperinci atas Islam sebagai sistem kemasyarakatan;

(3). **Pembenahan ideologis** sebagai sarana bagi kedua jenis pengenalan di atas. Yang dimaksudkan dengan pembenahan adalah pemberian perhatian yang cukup besar di tangan kaum muslimin atas pentingnya pengkajian mendalam tentang kehidupan beragama mereka sebagai sistem kemasyarakatan. Perhatian seperti itu akan membawa pada pengertian prioritas kepada studi kesejarahan dan analisis empiris, yang merupakan prasyarat bagi pemahaman yang sehat dan berimbang.

Tiga pendekatan di atas memiliki titik tekan pada adaptasi, tranformasi, atau dinamisasi Islam dalam rangka memahami suatu sistem sosial, termasuk di dalamnya pemahaman bahwa nilai-nilai agama dimaksudkan untuk kehidupan beragama kaum muslim, dan ideologi merupakan hasil kompromi dari berbagai nilai kehidupan yang diputuskan secara politik. Jadi, dalam esai ini sejak awal sudah tampak pola kompromis Gus Dur terhadap ideologi dan nilai-nilai agama, meskipun diakui Gus Dur, terdapat per-

bedaan yang mendasar antara orientasi nilai agama dan orientasi ideologi.

4. "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah" [120]

Esai ini menjelaskan tentang sejarah Islam yang tidak bisa melepaskan diri dari gerakan militer, karena Islam merupakan minoritas yang tertekan. Pilihan untuk bergandengan dengan militer menyebabkan munculnya kekerasan di kalangan muslim. Sikap tersebut terwariskan dalam waktu yang sangat panjang.

> Keadaan ini berubah setelah struktur pemerintahan masyarakat muslim juga mengalami perubahan. Dari sistem khalifah yang dipilih menjadi khalifah turun-temurun di tangan Dinasti Umayyah, pemerintahan lalu menjadi sebuah sistem monarki yang harus bersandar lebih banyak lagi pada kelompok militer profesional. Walaupun secara nominal raja yang bergelar khalifah dan masih juga berfungsi sebagai panglima tertinggi bala tentera *(amir al-mu'minin)*, dalam kenyataan kekuasaan itu banyak didelegasikan kepada pejabat-pejabat militer di wilayah imperium yang begitu luas. Segera muncul kelas militer baru yang menjadi penguasa daerah, bertindak sekaligus sebagai pejabat berfungsi pemerintahan sipil maupun panglima pasukan yang ditempatkan di sesuatu 'daerah'. Tokoh-tokoh militer seperti al-Hajjaj ibn Yusuf, Ziyad ibn Abih, Muhallab ibn Abi Sufrah, dan Qutaibah ibn Muslim muncul sebagai gubernur militer Irak, Mesir, Jazirah Arabia, Afrika Utara (sebelah Barat Mesir), dan Khurasan (meliputi wilayah Iran dan Afghanistan sekarang ini!). Kenyataan munculnya tokoh-tokoh militer itu sebagai gubernur (wali) dalam sejarah Islam yang baru berusia tujuh puluhan tahun disebabkan oleh perlawanan militer dari kelompok-kelompok muslim yang tidak puas dengan pemerintahan pusat yang ada, yang berkedudukan di Damaskus.[121]

Antipati Gus Dur terhadap militer dipicu oleh dua hal: (1). Alasan historis tentang militerisme sebagai cikal bakal kekerasan; (2). Alasan individual, yaitu kekecewaan Gus Dur yang gagal

---

[120] Diterbitkan oleh *Prisma*, edisi 12 Desember 1980.

[121] Abdurrahman Wahid, "Militerisme dalam lintasan Sejarah", dalam Wahid, *Islam di Tengah*, hlm. 105.

menjadi militer karena alasan berkaca mata. Alasan yang pertama tentu lebih fundamental ketimbang alasan yang kedua. Melalui esai ini, ia ingin menunjukkan sisi buruk militerisme, khususnya dalam peradaban Islam. Suatu negara, meskipun mengklaim bebas dari militerisme, selama memiliki kekuatan militer, negara tersebut tidak akan dapat melepaskan diri dari militerisme dan kekerasan.

Keterlibatan Gus Dur dalam gerakan kritisisme (LSM) semakin menguatkan sikap antipatinya terhadap militer. Secara terbuka Gus Dur melakukan perlawanan terhadap militerisme, tetapi ia tidak dapat memungkiri jika militer di Indonesia sangat kuat. Jadi, tidak ada cara lain yang efektif untuk menentangnya, kecuali belajar dari sejarah pengalaman kaum sufi dalam melawan militerisme.

> Dari gambaran di atas jelas, bahwa kaum muslimin sejak permulaan sejarah mereka harus senantiasa bergulat dengan masalah-masalah kemiliteran; bahkan pada sepertiga terakhir dari masa sejarah klasik Islam (yaitu hingga jatuhnya Baghdad di tangan orang-orang Mongol pada tahun 1258) kaum muslimin justru harus bergulat dengan militerisme yang berlindung di balik peran 'melaksanakan pemerintahan atas nama khalifah'. Kalau pada 'tingkat atas' perkembangan politik pemerintahan **munculnya militerisme** seperti itu diterima sebagai **kenyataan yang tidak perlu dibantah** lagi, di 'tingkat bawah' justru terjadi perlawanan yang tidak berkeputusan, walaupun mengambil bentuk **gerakan kultural** yang secara politis tidak begitu efektif dampaknya dalam kehidupan politik praktis.
>
> Perlawanan pertama adalah dalam munculnya solidaritas kaum tarekat sebagai *elite* tandingan *(safwah muqabilah, counter elite)* di tingkat bawah. Hierarki, sistem nilai, dan pandangan hidup baru mereka kembangkan di lingkungan sendiri **sebagai tandingan terhadap struktur pemerintahan** serba **militeristik.** Melalui pengembangan jaringan hubungan yang berjalan secara intensif hingga meliputi seluruh kawasan imperium Islam dalam waktu hanya seratus-dua ratus tahun, jaringan hubungan *(linkages)* itu berhasil memaksa penguasa militer untuk mengikuti dan kemudian menyerap secara formal jalan kehidupan yang mereka anut. Peristiwa pembunuhan atas diri Khalifah al-Mutawakkil adalah salah satu kejadian dalam

kerangka 'penaklukan kultural' *(cultural imposition)* ini. Terjadi proses pengambilalihan ideologi rakyat oleh pemerintahan militeristik, tepat seperti apa yang terjadi di Pakistan sekarang ini, di mana pemerintahan militer di bawah pimpinan Jenderal Ziaul Haq mengambil alih orientasi legal-formalistik dari kaum agamawan muslim sebagai imbalan dari dukungan mereka terhadap pemerintah di hadapan perlawanan para pengikut mendiang bekas Presiden Zulfikar Ali Bhuto.

Nilai dari esai ini sebenarnya terletak pada "gerakan kultural sebagai tandingan terhadap struktur pemerintahan serba militerisme", yang kemudian menjadi gaya perlawanan Gus Dur ketika menghadapi Soeharto, simbol kekuatan militerisme di Indonesia. Pandangan bahwa militer itu jahat, masih bertahan hingga 2005. Namun, dalam esai "Mau Dirawat di mana?",[122] ia menuliskan pada paragraf akhir:[123]

> Penulis bukanlah seorang militer, tetapi seumur hidupnya ia menyaksikan para paman dan saudara sepupu (serta ipar) dari kalangan militer, tetapi ia juga bergaul dengan mereka yang benar-benar menghormati pemerintahan sipil. Ipar penulis sendiri seorang bekas tentara, sudah lama berhasil menjadikan dirinya sendiri sebagai seorang sipil. Penulis menyaksikan sendiri mereka yang memandang rendah kaum sipil, tapi yang jelas ia menyaksikan sendiri kemelut psikologis/kejiwaan dari mereka yang ingin kembali ke jalan normal, yaitu menjadi tentara yang taat kepada acuan politik serba demokratis. Jadi penulis tidak melihat alasan untuk kita takut kepada lembaga bernama kaum militer, tetapi juga tidak bersikap terus-menerus curiga kepada sikap mereka. Ini adalah sikap melestarikan dan membuang, yang biasa dilakukan orang, dalam sejarah manusia, bukan?

Terlepas dari bergesernya pemahaman Gus Dur terhadap militer, esai "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah" memberi informasi penting tentang bentuk perlawanan kultural Gus Dur terhadap militer, lalu berubah menjadi perlawanan struktural ketika menjadi presiden. Gus Dur secara terbuka

---

[122] 14 Juli 2005, ditulis di RSPAD.

[123] Didownload dari www.gusdur.net pada 25 November 2005.

melakukan tekanan struktural terhadap militer dengan merombak tatanan elite di dunia kemiliteran.

5. "Islam, Punyakah Konsep Kenegaraan?"[124]

Esai ini telah dibahas secara literal dalam bab sebelumnya. Namun, dalam bagian ini, penulis hendak menunjukkan kembali tentang siapa yang dilawan atau di-*bloked* oleh Gus Dur. Mengutip Ali Abd. ar-Raziq, seorang ulama liberal Mesir, dalam karyanya *Al-Islam wa Ushul Hukm*, Gus Dur secara terbuka mendukung tokoh-tokoh Indonesia yang memiliki argumen sejenis, seperti Munawir Sjadzali.

> Ali Abdu al-Raziq di Mesir dalam tahun empat puluhan menulis buku *Al-Islam wa Qawa'id al-Sulthan* (Islam dan Sendi-Sendi Kekuasaan), yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Islam and the Bases of Power*. Dalam buku itu, ia menyangkal adanya kerangka kenegaraan dalam Islam. Al-Qur'an tidak pernah menyebut-nyebut sebuah "negara Islam" (daulat Islamiah, *an Islamic state)*, katanya. Hanya menyebut negara "yang baik, penuh pengampunan Tuhan" *(baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur)*.
>
> Ucapan itu, di waktu itu, dan di Mesir pula, mengundang reaksi keras para ulama Al-Azhar. Akibatnya? Ia dikeluarkan dari pekerjaan yang "berurusan dengan Islam dan kepentingan umum" *(public offices)*. Bukunya disita, pikirannya diberangus, dan akhirnya ia terlempar ke Akademi Bahasa Arab.
>
> Mengapa begitu keras reaksinya? Karena, dengan demikian, ia menerima gagasan sekularisme: agama tidak memiliki sangkut-paut dengan masalah kenegaraan. Sebuah pandangan yang diametral bertentangan dengan pandangan umat *(Al-Azhar)*.
>
> Padahal, ia telah mengajukan **argumentasi yang cukup kuat dan masuk akal.** Pertama, katanya, dalam al-Qur'an tidak pernah ada doktrin. Kedua, perilaku Nabi Muhammad sendiri tidak memperlihatkan watak politis, tetapi moral. Ketiga, Nabi tidak pernah merumuskan secara definitif mekanisme penggantian jabatannya.

---

[124] 26 Maret 1983.

> Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya sebuah "negara Islam", mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi cuma memerintahkan "bermusyawarahlah kalian dalam persoalan". Masalah sepenting itu bukannya dilembagakan secara konkret, melainkan dicukupkan dengan sebuah diktum saja, yaitu: "masalah mereka (haruslah) dimusyawarahkan antara mereka". Mana ada negara dengan bentuk seperti itu?[125]

Gus Dur secara terbuka menyerang kaum formalisme agama, khususnya di Indonesia, yang memperjuangkan aspirasi politik untuk mendirikan negara Islam. Memang, sejak Kartosoewirdjo, anggota Hizbullah, sayap militer Masyumi, memproklamirkan NII tahun 1947 di Jawa Barat, perjuangan untuk menjadikan negara Islam di Indonesia terus bergelora. Awalnya, upaya Kartosoewirjo sekadar untuk membentuk negara tandingan terhadap negara-negara boneka Belanda di Jawa Barat. Maka, gerakan untuk mewujudkan NII oleh kalangan Islam garis keras terus bergulir hingga kini.[126] Menurut Gus Dur, gerakan-gerakan tersebut mengindikasikan kuatnya keinginan kalangan Islam garis keras untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam.

Melalui esai sederhana ini, dan esai-esai lain yang bernada memojokkan praktik-praktik perwujudan negara Islam di beberapa negara, mencerminkan *blocking* yang sistematis dari seorang Gus Dur. Paragraf akhir dari esai ini menunjukkan tantangan Gus Dur sekaligus penolakan atas ide negara Islam.

> Memang, tidak mudah membicarakan ada-tidaknya konsep kenegaraan dalam Islam. Di samping kesulitan politis dan lain-lain,

---

[125] Abdurrahaman Wahid, "Islam, Punyakah Konsep Kenegaraan?", dalam Wahid, *Melawan Melalui Lelocon*, hlm. 56-58.

[126] Secara sistematis, mereka melakukan serangkaian tindakan perlawanan terhadap negara, seperti tindakan pembajakan Woyla di Thailand, Penyerbuan Polsek Cicendo oleh kelompok Jama'ah Imran di Bandung, dan Kerusuhan Tanjung Priok yang dikenal dengan Peristiwa Malari 1972.

ada juga sebuah kesulitan yang sebenarnya teknis: belum adanya kesamaan pemahaman atas istilah-istilah yang digunakan. Umpama saja "konsep".

Apa yang dimaksud? Sebuah teori kenegaraan yang lengkap, tuntas, dan terperinci, yang sama sekali berbeda dari teori-teori lain (seperti teori ekonomi Marxis berbeda dari teori ekonomi kapitalis)? Kalau itu, jelas belum ada. Ataukah pandangan bagaimana mengatur negara dalam garis besarnya, dengan kata lain "wawasan kenegaraan"? Kalau itu, dapat segera dibuat.

Ada kesulitan akibat perbedaan yang dimaksud dengan "konsep" itu. Misalnya, apakah yang dimaksud dengan "pandangan Islam tentang negara" hanya nilai-nilai dasar yang melandasi berdirinya sebuah negara? Ataukah norma-norma formal yang mengatur kehidupan di dalamnya? Atau kelembagaan yang ditegakkan di dalamnya? Atau gabungan ketiga-tiganya? Selama tidak ada kejelasan tentang hal-hal di atas, sebenarnya sia-sia saja diajukan klaim bahwa Islam memiliki konsep kenegaraan.

Penulis menemukan hubungan yang erat antara esai ini dan esai "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah". Yaitu, Gus Dur secara tegas menolak militerisme sebagai paham yang dekat dengan kekerasan struktural. Selain itu, terdapat korelasi logis antara kesadaran politik dan pengalaman *political traumatic* Gus Dur yang berupa pembantaian masal terhadap anggota PKI, yang digalang oleh kelompok militer. Jadi, secara psikologis, situasi tersebut menjadi peneguh atas sikapnya untuk melawan militerisme. Dengan demikian, perlawanan Gus Dur terhadap kalangan formalisme Islam tidak dalam hal ibadah formal, tetapi dalam politik. Bagi Gus Dur, formalisme merupakan gerakan yang menolak kompromi dan cenderung menempuh kekerasan sebagai instrumen perjuangan. Dua implikasi tersebutlah yang di-*blocking* Gus Dur, karena akan berdampak melestarikan kekerasan di dalam struktur.

6. "Salahkah Jika Dipribumikan?"

Esai ini merupakan konkretisasi dan perluasan ide dari esai "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren". Melalui esai yang disebut terakhir ini, Gus Dur berkesempatan untuk mengutarakan pledoinya terhadap sikap-sikap keberagamaan yang liberal dan sekuler.

Secara pribadi, Gus Dur pernah melakukan pembelaan di hadapan 200 kiai NU pada sebuah pertemuan di Pesantren Darut Tauhid, Arjawinangun, Cirebon, pimpinan KH. Ibnu Ubaidillah, pada 8-9 Maret 1989. Sikap dan tindakan Gus Dur oleh kiai NU dianggap telah melenceng dari ajaran *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Pembelaan Gus Dur kemudian dibukukan dengan judul *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab: Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi*.[127]

Dalam pendahuluannya, Gus Dur mengutip premis sejarah sebagai proses yang berjalan dan berkembang, termasuk dalam sejarah Islam. Perjalanan sejarah dan perkembangan ruang-waktu memberi kepastian bahwa ajaran-ajaran Islam mengalami proses adaptasi dengan kondisi kekinian.

> Islam mengalami perubahan-perubahan besar dalam sejarahnya. Bukan ajarannya, melainkan penampilan kesejarahan itu sendiri, meliputi kelembagaannya. Mula-mula, seorang nabi pembawa risalah (pesan agama, bertumpu pada tauhid) bernama Muhammad, memimpin masyarakat muslim pertama. Lalu empat pengganti (khalifah) meneruskan kepemimpinannya berturut-turut. Pergolakan hebat akhirnya berujung pada sistem pemerintahan monarki.
>
> Begitu banyak perkembangan terjadi. Sekarang ada sekian republik dan sekian kerajaan mengajukan klaim sebagai "negara Islam". Ironisnya, dengan ideologi politik yang bukan saja saling berbeda, melainkan saling bertentangan dan masing-masing menyatakan diri sebagai "ideologi Islam". Kalau di bidang politik terjadi pemekaran serba beragam, walau sangat sporadis seperti itu, apalagi di bidang-bidang lain.

[127] Diterbitkan pada 1989 oleh Fatma Press, Jakarta.

> Hukum agama masa awal Islam, kemudian berkembang menjadi fiqh, yurisprudensi karya korps ulama pejabat pemerintah (kadi, mufti, dan hakim) dan ulama "non-korpri". Kekayaan sangat beragam itu lalu disistematisasikan ke dalam beberapa buah madzhab fiqh, masing-masing dengan metodologi dan pemikiran hukum *(legal theory)* tersendiri.
>
> Terkemudian lagi, muncul pula deretan pembaruan yang radikal, setengah radikal, dan sama sekali tidak radikal. Pembaruan demi pembaruan dilancarkan. Semuanya mengajukan klaim memperbaiki fiqh dan menegakkan "hukum agama yang sebenarnya", dinamai syari'at. Padahal, kaum pengikut fiqh dari berbagai madzhab itu juga menamai anutan mereka sebagai syari'at.

Pola adaptasi demikian bagi Gus Dur merupakan kompromi kultural yang memungkinkan Islam diterima oleh kekinian secara alami tanpa konflik. Jadi, perjalanan sejarah dan kondisi ruang-waktu kini menjadi unsur yang perlu dipertimbangkan agar perjalanan Islam diterima secara damai. Salah satu usaha untuk "naturalisasi" atau Gus Dur menyebutnya "pribumisasi" adalah adaptasi bahasa. Bahasa asli "Islam" masih dianggap asing bagi rakyat Indonesia. Kendala kebahasaan tersebut akan menimbulkan missinterpretasi terhadap makna yang sebenarnya dari bahasa "Islam". Hal mana oleh Gus Dur dipandang menjadi penyebab mengapa rakyat Indonesia "hafal" bahasa Islam, tetapi tidak dapat memahami secara utuh makna dari bahasa tersebut. Pandangan tersebut dapat dipahami dari paragraf berikut:

> Anehkah kalau terbetik di hati adanya keinginan sederhana: bagaimana melestarikan akar-akar budaya lokal yang telah memiliki Islam di negeri ini? Ketika orang-orang Kristen meninggalkan pola gereja katedral "serbagotik" di kota-kota besar dan gereja kota kecil model Eropa, dan mencoba menggali arsitektur asli kita sebagai pola baru bangunan gereja, layakkah kaum muslimin lalu berkubah model Timur Tengah dan India? Ketika ekspresi kerohanian umat Hindu menemukan vitalitasnya pada gending tradisional Bali, dapatkah kaum muslimin "berkasidahan Arab" dan melupakan pujian berbahasa lokal tiap akan melakukan sembahyang?

> Juga, mengapa harus menggunakan kata "shalat", kalau kata "sembahyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapakah harus "dimushallakan", padahal dahulu, toh cukup, langgar atau surau? Belum lagi ulang tahun, yang baru terasa "sreg" kalau dijadikan "milad". Dahulu tuan guru atau kiai, sekarang harus ustadz dan syaikh, baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di belahan bumi ini?
>
> Semua kenyataan di atas membawa tuntutan untuk membalik arus perjalanan Islam di negeri kita, dari formalisme berbentuk "Arabisasi total" menjadi kesadaran akan perlunya dipupuk kembali akar-akar budaya lokal dan kerangka kesejarahan kita sendiri dalam mengembangkan kehidupan beragama Islam di negeri ini. Penulis menggunakan istilah "pribumisasi Islam", karena kesulitan mencari kata lain. "Domestikasi Islam" terasa berbau politik, yaitu penjinakan sikap dan pengebirian pendirian.
>
> Yang "dipribumikan" adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "al-Qur'an Batak" dan "hadits Jawa". Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun, tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luar"-nya. Salahkah kalau Islam "dipribumikan" sebagai manifestasi kehidupan?

Paragraf terakhir mengindikasikan adanya kesadaran bahwa yang dimaksud dengan upaya pribumisasi, tak lain dari kompromi sosiologis-kultural, bukan kompromi skriptual-teologis. Argumentasi Gus Dur menunjukkan adanya upaya kritik terhadap kejumudan dan kehati-hatian berpikir di kalangan ulama, yang selalu memaksakan penerapan Islam secara apa adanya seperti keadaan dari mana Islam berasal. Gerakan memaksakan tersebut diidentifikasikan dari upaya mempertahankan terminologis asli dan mengubah terminologi yang telah ada dengan terminologi Islam.

Secara budaya, keadaan tersebut dapat disebut sebagai penjajahan atau penindasan kultural, yang dicurigai akan menjadi penyebab munculnya "perlawanan" kultural dalam bentuk "kebodohan yang disengaja" dari umat Islam sendiri. Meskipun menerima Islam, mereka tidak mengerti bagaimana sebenarnya

melaksanakan Islam itu sesuai dengan kesemestiannya. Jadi, secara implisit Gus Dur tetap menolak berbagai bentuk kekerasan dalam bentuk apapun, termasuk kekerasan kultural yang dijelaskan dalam esai "Salahkah Jika Dipribumikan?".

7. "Intelektual di Tengah Eksklusivisme"[128]

Gus Dur menulis esai ini ketika Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) dibentuk pada 1990 di Universitas Brawijaya Malang. Dalam paragraf pembuka, Gus Dur tanpa basa-basi menyerang ICMI, bahwa apa yang dilakukan ICMI sama dengan kasus teknokrat yang berkumpul di Bappenas, tidak strategis. Selain itu, dengan kasar Gus Dur menuduh ICMI sebagai kelompok intelektual yang hanya akan menjual nama Islam saja.[129]

> Gerakan intelektual Islam dan kontribusinya dalam kontek perkembangan Islam di Indonesia dewasa ini harus ditempatkan pada pengertian strategis. Mereka yang menyusun bahan-bahan GBHN dan dokumen resmi kenegaraan di pemerintahan kedudukannya memang strategis. Namun **dilihat lebih jauh mendorong** masuknya orang **Islam dalam posisi strategis kenegaraan sebenarnya tidaklah strategis.** Ini dapat **disamakan** dengan teknokrat yang berbondong-bondong lewat Bappenas. Mereka tidak mendobrak apapun dan dengan demikian sama sekali tidak strategis. Sebagai suatu kelompok memang strategis, tetapi tidak untuk bangsa. Dewasa ini masalah-masalah dasar bangsa seperti kedaulatan hukum atau kebebasan berpendapat belum dapat dikatakan tuntas atau terjamin. Bila dahulu jargon-jargon yang dipakai adalah demokrasi dan pertumbuhan ekonomi, tapi sekarang mempergunakan **bendera Islam.** Itu hanya **varian baru** dari sesuatu yang telah ada selama ini dengan membentuk teknokrasi baru dari kalangan orang Islam. **Sebenarnya kita menginginkan terobosan strategis yang membuat pembangunan dapat benar-benar banting stir.** Pada gilirannya masalah itu lebih banyak terkait dengan *power-building* yang membuat kita harus berbicara dengan pemegang kekuasaan.

---

[128] Ditulis pada 3 Maret 1993.

[129] Abdurrahman Wahid, "Intelektual di Tengah Eksklusivisme", dalam Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 195-202.

Dalam pandangan Gus Dur, ICMI tidak dapat berperan dalam membangun *power-bulding* menghadapi pemerintah. Pandangan *underestimate* tersebut sengaja ditujukan pada ICMI. Bagi Gus Dur, ICMI menandakan telah terjadi kemandegan berpikir karena seolah-olah hanya kelompok Islam saja yang mampu memberikan pemikiran terhadap Indonesia ini. Juga, formalisasi Islam melalui ICMI dianggap akan menghilangkan relevansinya dengan praktik ajaran Islam dalam kehidupan politiknya.

> Intelektual muslim tergantung hendak melangkah kemana. Met *of zonder* intelektual muslim dalam bentuk kelompok, pemikir-pemikir muslim hendak dibilang intelektual atau disebut apapun seharusnya memberikan sumbangan. Muslim tidak terbatas hanya dengan menyebutkan Abdurrahman Wahid ketua umum PBNU; Nurcholish Madjid orang HMI; Amien Rais Muhammadiyah, Lubis Wasliyah, atau Latief Muchtar Persis. Tetapi mereka-mereka yang "KTP", tidak pernah ke masjid, tidak pernah shalat, namun selama ini merasa muslim mereka berhak untuk berbicara dan menyumbangkan pikiran atas nama Islam. Memonopoli kebenaran, itu yang salah. Kita harus meluaskan intelektual muslim jika kita hendak sungguh-sungguh. Seperti Soedjatmoko, sekalipun dia tidak pernah baca ayat kecuali dalam sebuah pidato di istana, semua akhirnya mengakui bahwa dia intelektual muslim.

Sebenarnya, ketidaksenangan Gus Dur terhadap ICMI lebih disebabkan oleh alasan pribadi. Sebagai seorang tokoh "besar", Gus Dur merasa tidak dilibatkan pada tahap-tahap awal penyusunan ICMI, dan alasan eksklusivitas keanggotaan ICMI yang dianggapnya sangat elitis. Ia meragukan independensitas ICMI di hadapan pemerintah:

> **Kita lebih baik berdialog** di media massa. **Saya atau siapa pun berbicara** tentunya yang lain akan menanggapi. Kita saling belajar dengan cara ini. Saya lebih membutuhkan forum untuk pengembangan pandangan dalam basis yang sama, misalnya pandangan Islam tentang kedaulatan hukum. Setiap orang memberikan kontribusi dengan catatan tidak satu pun pendapat di situ yang mutlak menang.

Paragraf di atas cukup unik karena, dari tulisan-tulisan yang dikaji, baru dalam esai ini Gus Dur menggunakan kata "saya" sebagai kata ganti dirinya. Biasanya, Gus Dur lebih sering menggunakan kata "penulis". Jadi, esai ini memiliki kadar representasi dirinya untuk mengungkapkan suatu motif yang kuat dan utuh dibandingkan dengan esai lainnya. Ia menunjukkan kekesalannya karena tidak diajak berdialog pada awal-awal pembentukan ICMI dan dalam seminar nasional ICMI pertama pada 7 Desember 1990 di Universitas Brawijaya.[130]

Analisis Barton (2002)[131] terhadap alasan Gus Dur dan tokoh-tokoh lain, seperti Djohan Effendi, menolak ICMI adalah karena motif politik di balik pendirian ICMI. ICMI dianggap sebagai "tim sukses" Soeharto yang sengaja ditempatkan dalam rangkaian proses ke arah suksesi.

> Munculnya ICMI dengan dukungan penuh presiden membuat khawatir Gus Dur dan yang lain-lainnya, seperti Djohan Effendi, yang

[130] Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 229-231. Thaba memang tidak memasukkan nama Gus Dur sebagai penggagas ICMI. Sedangkan keempat puluh sembilan cendekiawan muslim yang tergabung dalam ICMI terdiri atas 4 lulusan S1, 2 lulusan S2, 39 lulusan S3, dan 4 profesor. Mereka adalah: Dr. Ir. Muslimin Nasution, Dr. Saleh Syafraji, Dr. Ing. Suparno Satira, Suwarto Martosudirdjo, Prof. Jusuf A. Feisal, Dr. Dipo Alam, Dr. Miftah W., Dr. Ir. M. Amin Aziz, Dr. Marwah Daud Ibrahim, Dr. A. Rahman Djay, Prof. A. Baiquni, M.Sc., Ph.D., Dr. Ir. Imaduddin Abdulrahim, M.Sc., dr. H. Sugiat Ahmad Sumadi, Dr. Untung Iskandar, A. Makmur Makka, M.A., Dr. Ing. Ichwanuddin Mawardi, Dr. Ir. Syafri Mangkuprawira, Dr. H. Said Agil Munawwar, Dr. Muslimin Nasution, Dr. Ing. Aida Vitalaya S. Hubeis, Dr. Ing. Murasa Sarkaniputra, Dr. Ir. Siti Rasminah Chailani Syamsidi, Dr. Ir. Sri Bintang Pamungkas, Dr. Ing. M. Zuhal, M.Sc., E. E., Dr. Nurcholish Madjid, Dr. H. Peunoh Dali, Prof. Dr. H. R. Daldiri, dr. H. Saleh Aldjufri, Dr. Umar Nimran, M.A., Dr. Ir. Lukman Hakim, M.S., A. Latief Abadi, M.S., Dr. Ir. M.S. Idrus, Dr. Syekhfani, Dr. Huzaimah, dr. Ing Ika Rochjatun S., Dr. Muhammad Amin Suma, Dr. H. Aqib Suminto, Prof. Dr. Harun Nasution, Dr. Satria Effendi M. Zein, Drs. M. Dawam Rahardjo, Dr. M. Amien Rais, Dr. Yahya Muhaimin, Dr. A. Watik Pratiknya, Ir. Basit Wachid, Dr. Kuntowijoyo, Dr. Umar A. Jenie, Dr. Bambang Setiawan, Dr. Riswanda Imawan, dan Dr. Bambang Sudibyo.

[131] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 210.

merasa bahwa Soeharto berencana menggunakan santri konservatif untuk mendukungnya dalam usahanya agar terpilih kembali sebagai presiden. Selama tahun 1991, orang-orang dalam kubu ICMI berulang-ulang mendekati Gus Dur dan mendesaknya serta pemimpin-pemimpin NU lainnya untuk bergabung dengan organisasi ini. Sebagian memang bergabung, tetapi kebanyakan menolak ajakan ini, seperti Gus Dur, yang secara terang-terangan mengkritik ICMI. Gus Dur merasa prihatin bahwa dibentuknya perhimpunan kaum elite intelektual Islam ini akan mendorong tumbuhnya sentimen sektarian dan dengan demikian akan dimainkan oleh kaum konservatif. Ia juga mengajukan argumen bahwa Seoharto secara sinis memanipulasi sentimen agama bagi kepentingannya sendiri, dengan kemungkinan terjadinya perkembangan keadaan ke arah yang bahkan tak akan lagi dapat dikendalikan oleh Soeharto sendiri. Dalam keadaan yang paling baik pun, demikian kata Gus Dur kala itu, susunan kepengurusan ICMI tidak akan mungkin membuat organisasi ini dapat menghasilkan perubahan yang efektif: "Di dalam ICMI terdapat jauh lebih banyak birokrat karier daripada aktivis; oleh karena itu jika Anda berharap bahwa kalangan ini akan membuat perubahan, sama saja dengan berharap agar ayam jantan dapat bertelur.

Arif Budiman dan Marsilam Simanjuntak merespons lahirnya ICMI dengan membentuk Forum Demokrasi (Fordem), sebagai kaukus tandingan yang diharapkan mampu memenuhi berbagai prasyarat demokrasi yang tidak eksklusif dan memperjuangkan *bargaining-fower* dengan pemerintah.[132] Respons Marsilam cs. sejalan dengan Gus Dur, yang memang sedang mencari bentuk dalam menolak ICMI.[133] Indikasinya dapat dilihat dari ungkapannya:

[132] Fordem merupakan kaukus yang membawa angin segar dalam mengusung tema-tema pluralisme dan demokrasi. Kaukus ini dirintis oleh komunitas yang terdiri dari 40 tokoh dari berbagai agama dan etnis, di antaranya tokoh-tokoh yang dianggap anti-*status quo*, seperti Arif Budiman, Bondan Gunawan, Marsilam Simanjuntak. Mereka kemudian sepakat menunjuk Gus Dur sebagai ketua dan juru bicara kaukus tersebut. Ketenaran dan pengaruh Gus Dur membuat kaukus ini mendapat kepercayaan publik, ia sukar dibungkam oleh rezim yang berkuasa. Keterangan ini diperoleh dari Arif Budiman melalui email kepada penulis pada 5 Januari 2006, yang mengatakan bahwa ide pembentukan Forum Demokrasi berasal dari Marsilam Simanjuntak, bukan dari Gus Dur, yang kemudian bersedia menjadi ketua ketika diminta kesediannya.

[133] Merasa bahwa visi Fordem sangat dekat dengan ide-idenya, Gus Dur tidak menolak tawaran tersebut. Bahkan dalam kesempatan lain Gus Dur menegaskan bahwa

> Kelompok cendekiawan Islam itu pada akhirnya menjadi *pre-occupatie*, dengan memusatkan perhatiannya hanya kepada bendera Islam. Kalau sudah begitu apa sumbangannya? Tetapi syukurlah masih ada **suara-suara yang berani menentang arus dan ini tidak perlu dikelompokkan.** Eksistensi intelektual Islam adalah bila ia mampu melayani bangsa sebagai individu-individu tanpa harus dikelompok-kan.

Jika dicermati bahasa yang digunakan dalam esai ini, ia penuh dengan ejekan dan *underestimate* terhadap kinerja ICMI, meski organisasi ini digagas oleh kelompok neo-modernis seperti Dawam Rahardjo dan Nucholish Madjid (kecuali Djohan Effendi, yang memilih bergabung dengan Gus Dur di Fordem). Bahasa yang menunjukkan underestimate tersebut sangat bermuatan politis, karena Gus Dur menempatkan ICMI sebagai rival dalam "merebut" perhatian Soeharto.

8. "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam"

Esai ini terkait dengan teorisasi pemikiran politik dan negara Islam, sebagai penjelasan lebih lanjut dari penolakannya terhadap negara Islam. Esai yang dimulai dari kritiknya terhadap buku Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyah,* Gus Dur menyatakan bahwa karya-karya klasik Islam hampir tidak pernah membahas negara dalam konteks sistem. Mereka hanya membicarakan masalah hukum tata negara, meskipun kehidupan setelah Nabi Saw. kebutuhan untuk menyusun konsep negara semakin diperlukan. Melalui prolognya ini, Gus Dur menyusun argumentasinya tentang perlunya pencarian konsep tentang negara berdasarkan ajaran Islam, seperti ungkapannya berikut ini:

Fordem didirikan sebagai penyeimbang ICMI. Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 212. Lihat juga dalam tulisan Gus Dur "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi", yang ditulis pada 25 Mei 1991.

Dengan memahami kenyataan tersebut, lalu menjadi nyata bahwa dibutuhkan sejumlah kerangka pemikiran bagi pengembangan pemikiran negara dalam pandangan Islam, yang memasukkan dalam dirinya pemikiran politik dalam arti yang paling dasar. Ini diperlukan, karena berbagai sebab:

Pertama, karena bagaimanapun Islam tidak mengenal pemisahan agama dari politik. Dengan demikian, diperlukan tonggak-tonggak pengukur (parameter) yang jelas bagi pemikiran politik dalam pandangan Islam, agar proses berpikir kaum muslimin justru tidak menjadi gangguan bagi perkembangan negara-negara berkembang yang sedang merintis dan membangun tatanan negara yang mantap dan dapat berfungsi penuh untuk jangka panjang.

Sebab *kedua* adalah adanya kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa pemikiran tentang berbagai bidang kehidupan, termasuk tentang politik, dibutuhkan oleh masyarakat dalam era pembangunan, paling tidak untuk dijadikan kaca perbandingan bagi pengembangan teori-teori lain di luar pandangan Islam, termasuk teori-teori yang dibangun atas dasar ideologi nasional Pancasila, dewasa ini.

Kenyataan ini adalah perkembangan sejarah yang tidak boleh diabaikan, karena hanya akan berakibat munculnya proses perbandingan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi belaka, dengan segala akibatnya dari stabilitas keadaan. Justru pengakuan akan pentingnya tonggak-tonggak pengukur itu akan menciptakan suasana dialogis yang diperlukan bagi pematangan pemikiran kita semua tentang negara dan politik.

Sebab *ketiga*, dapat dilihat pada keharusan pemeliharaan keseimbangan antara keinginan pemikiran tentang berbagai bidang kehidupan masyarakat. Sudah jelas bahwa untuk sebagian bidang kehidupan, kepada Islam telah diajukan tuntutan untuk merumuskan pandangan positif dan konstruktif. Paling tidak, untuk kepentingan memotivasikan masyarakat agar menerima ajaran berkiprah dalam kegiatan pembangunan di bidang-bidang kehidupan tersebut.[134]

Alasan-alasan di atas merupakan kondisi sosiologis Indonesia yang menjadi antitesis atas kebutuhan Gus Dur menyusun konsep

[134] Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", dalam Wahid, *Kiai Menggugat*, hlm. 106–114.

negara dari ajaran Islam. Islam sebagai ajaran tidak memiliki bukti kuat tentang bentuk negara, baik secara historis maupun skriptural, sehingga membuat sulitnya menunjuk dengan pasti, sistem mana yang berhak disebut mewakili negara Islam. Dengan demikian, dalam kehidupan negara saat ini, Gus Dur memandang perlu upaya dini untuk menyusun konsep negara Islam, tanpa harus memaksakan diri menggunakan nama "negara Islam". Gus Dur menyadari bahwa ajaran Islam merupakan nilai-nilai inspiratoris terhadap pembentukan konsep negara, yang disebutnya sebagai pendekatan prinsipil atau esensialis.

> Sebuah cara lain dapat dikemukakan sebagai sebuah aspek teoretis dalam pengembangan pemikiran negara dan politik dalam pandangan Islam, yaitu pendekatan prinsipil.
>
> Dari ajaran dan sumber-sumber pemikiran Islam ditarik sejumlah prinsip universal, perlunya kedaulatan hukum ditegakkan, persamaan perlakuan bagi semua warga di muka hukum, pengambilan keputusan berdasarkan kehendak warga terbanyak dari masyarakat, dan seterusnya, adalah rangkaian patokan yang akan memungkinkan Islam menjadi motor kehidupan bangsa dan negara tanpa mempersoalkan mana yang lebih unggul antara *"masukan Islam"* dan masukan lain yang datang dari manapun. Islam berfungsi tidak sebagai hipotesis operatif, tetapi sebagai sumber inspiratif bagi kehidupan bangsa darn negara.

Meskipun esai tersebut berbicara tentang pemikiran politik Islam, Gus Dur sama sekali tidak menggunakan perspektif al-Qur'an berkaitan dengan pemerintahan atau *ulil amri,* seperti dalam surat *an-Nisa'* (ayat 59), atau masalah *mulkan* (kerajaan) dalam surat *Ali 'Imran* (ayat 26). Sikap Gus Dur sebagai kiai oleh kelompok garis keras dipandang berbahaya, karena merusak ajaran Islam.[135]

[135] Tiga buku yang secara terang-terangan menuduh Gus Dur sebagai perusak Islam ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz yang berjudul *Bahaya Pemikiran Gus Dur* (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 1999), *Bahaya Pemikiran Gus Dur II: Menyakiti Umat* (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2000), dan *Gus Dur Menjual Bapak-Nya* (Jakarta: Darul Falah, 2003).

Memang diakui bahwa Gus Dur jarang sekali melakukan penafsiran terhadap ayat dengan pendekatan konvensional atau tekstual; ia lebih banyak melakukan tafsir kontekstual yang rasional, yang dianggap lebih sesuai dengan perkembangan zaman, meskipun di sisi lain sikapnya itu memunculkan tafsir yang apologetik, karena dipandang melegitimasi pilihan tafsirnya.

9. "Islam, Negara, dan Pancasila"[136]

Sebelum memulai penjelasannya tentang karakter hubungan yang tepat antara Islam dan Pancasila, Gus Dur mengurai terlebih dahulu perihal hubungan Islam dan negara di beberapa negara Islam, seperti Iran, Pakistan, dan Arab Saudi, sebagai premis mayor yang akan menjiwai kesimpulan akhir.

> Pembahasan tentang bagaimana hubungan antara Islam dan negara, Islam dan hubungannya dengan Pancasila, dan hubungan antara Islam dan Pancasila dalam kerangka kehidupan bernegara dan bermasyarakat, tampaknya **diperlukan pembuatan kerangka lebih dulu untuk menghindarkan simpang-siurnya pembahasan nanti.**
>
> Dalam hubungannya dengan negara, Islam memiliki tiga pandangan utama. *Pertama,* adanya pandangan untuk mendirikan sebuah negara yang khusus Islam, seperti di Iran, Pakistan, dan Saudi Arabia sekarang. *Kedua,* pandangan bahwa Islam adalah agama resmi negara, namun negaranya sendiri bukan negara Islam, seperti Malaysia. *Ketiga,* antara negara dan agama tidak dikaitkan secara konstitusional. Namun, hak melaksanakan syari'ah dibenarkan oleh negara, seperti Indonesia.

Paragraf di atas adalah premis mayor yang akan mempengaruhi kesimpulan akhir Gus Dur. Melalui kritisasi yang teknis, Gus Dur menegaskan bahwa Islam tidak memiliki konsep yang teknikal tentang bagaimana mengurus negara, seperti penjelasannya dalam paragraf yang lain:

---

[136] Dimuat dalam Wahid, *Kiai Menggugat,* hlm. 128-132.

Demikian juga, tiap bentuk hubungan antara Islam dan negara harus didudukkan dalam perspektif kesejarahan yang tepat. **Bagaimana mungkin didirikan negara Islam**, kalau tidak ada **kejelasan** mengenai **siapa** yang akan menjadi pengambil **keputusan tertinggi**, atau dalam bahasa fiqhnya ***ahlul halli wal'aqdli***? Begitu juga, **persyaratan tentang pimpinan** "negara, masihkah dapat dipertahankan syarat berasal dari kaum Quraisy? Kalau tidak dapat, bagaimana cara menetapkan persyaratan yang baru? **Kalau dalam masalah-masalah yang teknis** seperti itu saja **tidak akan tercapai kesepakatan**, bagaimanakah akan dapat dibentuk sebuah negara Islam dalam segala kompleksitasnya?

Kenyataan seperti itu, mengharuskan kita untuk menerima kenyataan sejarah, bahwa di mayoritas kawasan **dunia Islam hanyalah bentuk hubungan ketiga yang dapat dilestarikan**, yaitu negara menjamin hak kaum muslimin untuk melaksanakan syari'ah agama mereka, walaupun negara itu tidak mencantumkan Islam sebagai agama resmi. Dalam kaitan inilah, harus **'dibaca' penegasan Presiden Soeharto kepada para sesepuh NU**, bahwa Pancasila menjamin hak umat beragama Islam untuk melaksanakan syari'ah agama tersebut. Dengan demikian, **Pancasila tidak berada pada kedudukan lebih tinggi** dari Islam atau agama lain, karena ia hanya menjamin hak pemeluk untuk melaksanakan kewajiban agama masing-masing.

Dalam keadaan demikian, maka **agama** berperanan menjadi **sumber pandangan hidup bangsa dan negara**, atau dengan kata lain **sumber bagi Pancasila**, di samping sumber-sumber lain. Ini adalah **inti hubungan antara Islam dan Pancasila**. Ideologi negara dan pandangan hidup bangsa, dalam hal ini Pancasila, bersumber pada sejumlah nilai luhur yang ada dalam agama. Namun, pada saat yang sama ideologi menjamin kebebasan pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya. Dengan demikian, hubungannya dapat digambarkan sebagai berikut: **agama berperanan memotivasikan** kegiatan **individu**, melalui nilai-nilai luhur yang **diserap oleh Pancasila** dan dituangkan dalam bentuk pandangan hidup bangsa.

Tiga paragraf di atas menunjukkan rantaian ide penolakan atas negara Islam. Adapun alasannya adalah: 1). Islam tidak memiliki nilai-nilai instrumen untuk menjadi sebuah sistem tata negara; 2). Kompromi sejarah yang terjadi di Indonesia, yang oleh Gus Dur disebut sebagai bentuk ideal bagi sebuah negara yang mayoritas beragama Islam. namun, paragraf kedua terselip upaya

Gus Dur untuk "mengelus" Soeharto, yang mulai menunjukkan gejala kurang sukanya sebagai ketua NU.

Pada paragraf terakhir Gus Dur mulai merekonstruksikan hubungan Islam, negara, dan Pancasila. Interpretasinya tentang peran Islam cukup baru, karena ia meletakkan Islam ibarat mata air yang mengairi suatu kolam, yang bernama Pancasila. Pancasila menyerap nilai-nilai luhur Islam dan juga nilai-nilai yang berasal dari agama lain, serta budaya lokal, yang kemudian menjadi ideologi bangsa Indonesia. Logika ini mengingatkan pada konsep integralistik Soepomo, yang memandang pancasila sebagai kristalisasi atau integralisasi nilai-nilai luhur budaya bangsa Indonesia. Kemiripan Gus Dur dan Soepomo terletak pada pandangan keduanya yang sama-sama menempatkan agama dan budaya sebagai entitas nilai yang turut membentuk nilai-nilai Pancasila.

Esai-esai yang disebut di atas dapat disebut sebagai Traktat Gus Dur, karena di dalamnya mengandung ide-ide orisinil Gus Dur. Dalam konteks pemikiran keagamaan, seperti diamati oleh Barton (1996), Gus Dur melahirkan jenis pemikiran yang liberal, sekuler, dan neo-modernis.[137] Selain itu, gaya pemikirannya juga memiliki implikasi pada pemikiran politik.[138] Di dalam esai-esainya juga ditemukan skematika berpikir model struktural-Marxian, yang mengedepankan analisis konflik struktur sosial yang dialektis ketimbang analisis skriptural model para kiai.

---

[137] Lihat secara komprehensif penjelasan Barton tentang pemikiran keagamaan Gus Dur dan kelompok neo-modernisme di Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib, dalam Barton, *Gagasan Islam*. Model pemikirannya ditunjukkan, di antaranya, dalam esai "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren" dan "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan".

[138] Lihat esai "Pesantren sebagai Subkultur", dan "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan".

Berdasarkan skematika tersebut, Gus Dur mulai melakukan kritisasi atas fenomena-fenomena sosial politik di Indonesia. Di dalam esai "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah", Gus Dur mengkritik sejarah militer melalui pendekatan linguistik. Baginya, asal-muasal kelahiran militer merupakan upaya pembelaan atas suatu penindasan, namun dalam perkembangannya berubah menjadi pemicu kekerasan, dan dengan analisis historis yang tajam, juga ditemukan adanya politik kotor dari kalangan militer untuk mempertahankan kekuasaannya, termasuk memperalat umat Islam, khususnya NU, untuk melakukan pembantaian PKI.

Jadi, kritik Gus Dur terhadap militer tidak semata karena alasan kekerasan, tetapi juga alasan psikologis dan pengaruh ideologi pembebasan yang diikutinya. Perpaduan antara kebencian psikologis dan lingkungan yang membenci militerisme menjadi penyebab keseriusan Gus Dur melawan Orde Baru yang dipimpin militer. Walaupun demikian, Gus Dur tidak gegabah untuk berhadapan secara frontal dan langsung dengan kekuatan militer. Melalui analisis biner model Marxian, Gus Dur sangat menyadari bahwa *vis a vis* dengan militer merupakan langkah konyol dan bodoh, karena militer era Orde Baru sangatlah kuat. Oleh karena itu, ia menggunakan "teori makan bubur", yaitu bergerak dari pinggir menuju pusat kekuasaan secara perlahan. Model perlawanan ini disebut dengan perlawanan kultural, yang diadaptasi dari perlawanan kaum sufi terhadap kekuasaan para Sultan Abassyiah.[139]

Untuk mendeteksi pemikiran politik Gus Dur, beberapa esainya dapat ditelusuri, terutama yang berbicara tentang upaya Gus Dur untuk merekonstruksi konsep negara, ideologi, dan Islam

[139] Kajiannya yang kritis dapat ditemukan dalam esai "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah", yang kemudian dipertegas dalam "Melawan Melalui Lelucon".

secara simultan.[140] Esai-esai dimaksud dipandang mengandung pemikiran politik Gus Dur yang ditulis pada periode 1983-1989, ketika ia mulai menjabat sebagai ketua NU. Negara, bagi Gus Dur adalah wujud yang berbeda dengan masyarakat agama. Negara dianggap lebih heterogen dibandingkan dengan masyarakat agama. Kelahiran negara dipandang sebagai bentuk kesepakatan dan kompromi politik, sedangkan masyarakat agama lebih menitikberatkan pada ikatan ketulusan dan kesalehnan, namun dalam perkembangannya jika mayoritas penduduk suatu negara beragama itu homogen, terdapat kecenderungan untuk mengklaim agama sebagai ideologi negara. Bagi Gus Dur, klaim dan pemaksaan inilah yang menyebabkan munculnya kompromi politik, yang tidak jarang harus ditebus dengan kekerasan dan pertumpahan darah. Proses yang ekstrem ini merupakan situasi yang tidak dapat dihindari jika kekerasan mulai merajalela. Karena itulah, Gus Dur menolak Islam dijadikan ideologi negara.

Argumentasi penolakannya disusun secara rasional dengan menunjukkan bukti-bukti tentang buruknya tatanan negara Islam dalam sejarah. Sikap tersebut sekali lagi menunjukkan "kenyelenahan" proses penalaran Gus Dur dibandingkan dengan pemikiran kiai-kiai lainnya, yang selalu mengedepankan kemajuan peradaban Islam masa silam. Menanggapi skematika berpikir Gus Dur itu, Fealy (1998) menilai bahwa pemikiran Gus Dur merupakan sikap oportunistik melalui cara-cara akomodatif, seperti yang biasa dilakukan kiai-kiai NU, yang selalu "memilih jalan damai" dalam merespons berbagai situasi politik dan pemerintahan.[141]

---

[140] Esai-esainya adalah "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?", "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", dan "Islam, Negara, dan Pancasila".

[141] Fealy, *Ijtihad Politik,* hlm. 94.

> Jelas bahwa pendekatan politik semacam ini berorientasi pada kepentingan, tetapi apakah ini berarti oportunis, seperti yang begitu sering dinyatakan para pengkritik NU? Jawabannya sangat tergantung pada definisi istilah **'oportunis'** itu sendiri, hal yang sering diabaikan para pengkritik. Bila istilah itu digunakan dalam pengertian yang mengacu pada seseorang atau organi-sasi yang **memanfaatkan setiap kesempatan yang ada**, maka istilah itu **cukup sesuai untuk menggambarkan NU**. Pada kenyataannya, istilah itu biasanya dimaksudkan untuk menyatakan secara halus bahwa NU memanfaatkan setiap kesempatan yang ada dengan cara yang 'tidak wajar'. Pernyataan seperti ini sebenarnya masih dapat dipertanyakan. Dalam menggunakan istilah 'tidak wajar', para pengkritik umumnya mengacu pada 'prinsip-prinsip' yang dianutnya, yaitu yang ditemukan dalam sistem demokrasi liberal ala Barat. Memang benar bahwa pengetahuan den komitmen pada demokrasi liberal tidak terlalu kuat dalam tubuh NU, akan tetapi salah bila NU *apriori* dianggap melakukan tindakan yang bertentangan dengan prinsipnya sendiri.

Terlepas dari sikap oportunistik atau akomodatif itu, pemikiran politik Gus Dur memang berbeda. Hal ini terbukti ketika ia menguraikan konsep negara.[142] Gus Dur secara tegas menyatakan bahwa negara dibentuk oleh nilai-nilai yang integral, seperti nilai-nilai yang berasal dari ras, agama, budaya, dan keyakinan, serta berbagai aliran politik di dalamnya.

Kompromi politik oleh para tokoh politik, agama, suku, dan keyakinan dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPPKI membuktikan keyakinan politik Gus Dur. Pemahamannya sering diulang-ulang untuk memosisikan pemikirannya, sekaligus perlawanannya terhadap kelompok Islam formalistik. Pemikiran ini di kemudian hari disampaikan dalam rapat Akbar NU pada 1 Maret 1992. Terhadap media massa dijelaskan juga bahwa Rapat Akbar tersebut merupakan bagian dari kampanyenya untuk menjauhkan perpolitikan Indonesia dari gerakan sektarian Soeharto. Dalam

---

[142] Lihat uraiannya dalam esai "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam" dan "Islam, Negara, dan Pancasila".

kesempatan tersebut, Barton (2002)[143] mencatat bahwa Gus Dur hampir tidak berkonsultasi dengan rekan-rekannya. Sejak meninggalnya Kiai Achmad Shiddiq pada 1991, Gus Dur menjalankan NU hampir seorang diri, terutama jika berkaitan dengan tindakan-tindakan politik seperti penyelenggaraan Rapat Akbar tersebut.

> Rapat akbar ini seolah-olah diadakan untuk menyatakan kesetiaan NU pada Pancasila dalam bentuk pembacaan ikrar, dan untuk menyatakan dukungan NU bagi diselenggarakannya pemilu yang bebas dari kekerasan pada tahun yang sama dan berhasilnya sidang MPR pada awal tahun berikutnya.

Penilaian Barton menjadi alasan, mengapa Soeharto tetap memberi ruang kepada Gus Dur, meskipun Gus Dur sendiri selalu menunjukkan perlawanannya. Ruang gerak yang "sempit" tersebut dimanfaatkan oleh Gus Dur untuk melancarkan perlawanan halusnya melalui "politik buka-tutup" dalam diskursusnya. Terlebih pada waktu yang sama Soeharto memerlukan dukungan dari Islam tradisional. Ia membutuhkan "jasa" Gus Dur untuk mempopulerkan dirinya di tengah-tengah warga NU.

Adapun esai "Intelektual di Tengah Eksklusivisme" merupakan bentuk diskursus politik yang menunjukkan watak politik Gus Dur yang sebenarnya, yang menjurus kasar. Gus Dur melakukan tekanan-tekanan melalui bahasa yang *underestimate* terhadap ICMI. Ini membuktikan suatu aksioma politik realisme, yaitu seperti pernyataan Sun Tzu, "jika musuh itu masih lemah dan kecil, maka segera musnahkan, namun jika sangat besar, maka gandenglah ia". Aksioma Sun Tzu dibuktikan betul oleh Gus Dur ketika menyerang ICMI. Gus Dur dengan bahasa *underestimate* menyindir dan mendiskreditkan ICMI, hingga akhirnya ia melakukan perlawan struktural melalui Forum Demokrasi. Dengan term

[143] Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 214.

"eksklusivisme", Forum Demokrasi melakukan perlawanan secara "ekslusivisme" juga.

Terdapat sinergi yang kuat antara pemikiran keagamaan Gus Dur dan karakter pemikiran politiknya, yang terletak pada proses interpretasinya yang menekankan pada rasionalitas dan kritik kebahasaan. Sedangkan dalam skematikanya, pemikiran keagamaan dan pemikiran Gus Dur selalu berpola dialektika-Marxian, yang menitikberatkan pada kondisi dinamisasi struktur. Jadi, tidak heran jika Gus Dur selalu berpihak pada kepentingan kekinian, yang dianggapnya sebagai upaya kompromistik dengan sejarah kemanusiaan. Keberpihakannya terhadap dinamisasi struktur merupakan konsekuensi logis dari skematika dialektika-Marxian yang dianutnya, sehingga dalam setiap analisisnya Gus Dur selalu memegang prinsip bahwa satu-satunya cara untuk melakukan perubahan adalah dengan merebut kekuasaan struktrual itu sendiri.

***

Esai-esai di bawah ini dipandang sebagai esai yang lahir dari seorang Gus Dur sebagai politisi, ketimbang sebagai seorang intelektual. Ada lima (5) esai utama yang dianggap merepresentasikan strategi "politik makan bubur" Gus Dur melawan kekuasaan Soeharto.

1. "Kisah Tiga Berita: ABRI dan Islam dalam Dialog Politik"[144]

Gus Dur merumuskan "hila" dalam bentuk esai ini. Namun di balik esainya, sebenarnya Gus Dur sedang melakukan rekonsiliasi dengan kekuatan politik menjelang SU MPR 1993, untuk memilih presiden dan wakil presiden periode 1993-1998. Bagi Gus Dur,

[144] Ditulis pada 14 Oktober 1991.

kekuatan politik yang mampu memenangkan pertarungan politik tersebut sebenarnya sudah digenggam oleh Soeharto, yaitu militer dan Islam. Seperti ungkapannya:

> Penulis mengajukan sebuah pandangan, bahwa **dua kekuatan politik terbesar**, yaitu **ABRI dan golongan Islam**, muncul ke permukaan. Karenanya, kedua kekuatan itu **harus bersama-sama** menetapkan parameter baru dialog politik bangsa kita, guna memungkinkan terjadinya perkembangan politik menuju pemerintahan yang lebih demokratis.

Kalimat terputus di atas mengindikasikan upaya *positioning* Gus Dur dalam peta politik Indonesia. Melalui bahasa yang "malu-malu kucing" dan halus, Gus Dur ingin memposisikan kekuatan Islam, khususnya NU, untuk memainkan peranan politik yang berimbang dengan militer. Ia menyadari kekuatan militer yang sangat strategis dalam memainkan politik pada era Orde Baru. Dukungan Gus Dur terhadap Soeharto menjadi jawaban kolaboratif dua kekuatan militer-Islam untuk menentukan nasib Indonesia. Esai ini tak pelak merupakan "pemberian" ruang dan dukungan politik NU terhadap Soeharto secara terbuka, untuk mencalonkan diri dalam pemilihan presiden tahun 1993.

> Berita ketiga, yang berujung pada kisah, muncul di sebuah harian terbitan Jakarta. Dengan penampilan berita secara mencolok disebutkan bahwa penulis menganggap tidak ada calon lain untuk jabatan kepresidenan dalam SU MPR 1993, kecuali Pak Harto. Tentu timbul pertanyaan, mengapa pagi-pagi hari penulis sudah seperti "orang kalap", menjagokan beliau? Padahal penulis sendiri pernah menyatakan, tidak setuju dengan main dukung-dukungan?
>
> Sebenarnya, penulis mengemukakan masalah itu dalam konteks menjawab pertanyaan, demokratis tidaknya **proses pemilihan** jabatan presiden nanti. Penulis melihat, sejauh ini **belum muncul calon lain, selain nama Pak Harto.** Dua orang calon terkuat, ternyata masing-masing dihadapkan kepada masalah dukungan yang harus diperoleh dari dua kekuatan politik terbesar di negeri ini pada saat sekarang: ABRI dan gerakan Islam. Secara teoretik, kalau keduanya (atau salah

satu dari mereka) tidak mampu memecahkan masalah itu, **tentu tidak ada calon lain selain Pak Harto.**

Masalahnya, demokratiskah proses yang dilalui, jika demikian halnya yang terjadi? Secara teoretik, sudah tentu tidak demokratis karena hanya akan ada calon tunggal untuk jabatan sepenting itu. Namun, dalam kenyataan tidak semudah itu dapat kita rumuskan. Saat ini tidak ada calon berbobot dari Partai Demokrat di Amerika Serikat, yang bersedia menghadapi George Bush dalam pemilu presiden tahun depan. Mereka takut terbantai oleh popularitas Bush saat ini, karenanya lebih baik menunggu peluang mereka dalam Pemilu 1996.

Dukungan terbuka tersebut merupakan sikap kompromi terhadap kekuatan Soeharto.[145] Oleh karena itu, esai tersebut ditulis berbeda dengan kebiasaan khas Gus Dur dalam menulis, yaitu lugas, dialektis, dan menawarkan solusi. Tulisan dalam esai ini cenderung berbelit-belit dan bernada tinggi, seakan terbebani untuk tidak disalahkan.

2. "Pasangan Soeharto-Try dan Masa Depan Kita"[146]

Esai ini merupakan kelanjutan dari esai sebelumnya ("Kisah Tiga Berita: ABRI, Islam, dan Dialog Politik"). Peristiwa pemilihan presiden dan wakilnya merupakan fase penting yang diamati oleh

[145] Gus Dur melakukan kompromi tidak hanya dengan Soeharto, tapi juga ABRI yang membenci Soeharto. Kompromi dilakukan setelah Gus Dur menunjukkan identitasnya yang membahayakan Soeharto karena terlibat dalam pembelaan kasus Monitor, yang mengkritik kebijakan Soeharto dalam memberangus demokratisasi pers. Bagi Soeharto, sikap Gus Dur berarti "mempermainkan" Soeharto sehingga dipandang perlu untuk mengendalikan Gus Dur secara ketat. Barton menjelaskan, upaya Soeharto dilakukan dengan mengirim Prabowo untuk bertemu Gus Dur di Markas Batalyon Prabowo di luar Jakarta. Prabowo memperingatkan Gus Dur agar tidak mencampuri politik. Seandainya Gus Dur ingin berkecimpung dalam politik, ia harus menyetujui terpilihnya Soeharto sebagai presiden untuk masa jabatan berikutnya. Pihak militer tidak senang melihat Gus Dur bermain dalam dua jabatan strategis, ketua NU dan Forum Demokrasi, yang memiliki agenda yang sangat berani untuk mengadakan perubahan. Barton, *Biografi Gus Dur*, hlm. 214-216.

[146] Ditulis 13 Maret 1993.

Gus Dur. Setidaknya, Gus Dur sebagai ketua NU, punya keyakinan bahwa jabatan presiden periode 1993-1998 bagi Seoharto merupakan periode terakhir. Seperti ditulis dalam esai sebelumnya, ada dua elemen kekuatan yang akan memainkan peran menonjol dalam perpolitikan di Indonesia, yakni kelompoknya dan militer. Keyakinan tersebut muncul setelah menyaksikan adanya konflik di dalam struktur kekuasaan, antara Seoharto dan *inner cycle*-nya, khususnya LB. Moerdani. Moerdani dipandang berani mengkritik praktik bisnis anak-anak Seoharto, dan di sisi lain menyerukan keterbukaan dalam manajemen politik, padahal ia merupakan salah satu jenderal kharismatik yang didukungan para petinggi militer serta dikenal dekat dengan berbagai kalangan.[147]

Di pada level *grassroot*, Gus Dur menyaksikan munculnya meta-naratif, berupa isu suksesi oleh tokoh-tokoh Islam yang disertai gerakan-gerakan vertikal oleh kelompok mahasiswa. Situasi tersebut mengindikasikan kuatnya gerakan melawan Soeharto. Walaupun demikian, Gus Dur sangat berhati-hati dalam menentukan langkah politiknya, seperti tercemin dalam pertanyaan retorisnya:[148]

> Namun, keindahan itu sama sekali tidak dapat menutup mata kita dari pertanyaan-pertanyaan tentang masa depan kita. Akankah secara otomatis Wakil Presiden Try Sutrisno menggantikan Presiden Soeharto dalam masa jabatan berikut, 1998-2003?
>
> Kalau tidak, bukankah harus dipertanyakan bagaimana dapat **dimunculkan calon-calon alternatif** dalam masa lima tahun mendatang? Bukankah harus sudah dipikirkan sejak sekarang mekanisme politik untuk menampung hal itu, jika memang dibutuhkan? Kalau tidak, bukankah yang akan terjadi adalah proses "menunggalkan calon" saja, dalam SU MPR 1998, seperti selalu terjadi selama ini?

[147] *Ibid.*, hlm. 191.

[148] Wahid, *Gus Dur Menjawab*, hlm. 71-72.

Keputusan dan ketetapan hasil SU MPR 1993 dapat dijadikan acuan membuat mekanisme seperti itu. PJPT II yang akan dikembangkan rumusannya dari GBHN sekarang, mengutamakan peningkatan kualitas sumber daya manusia.

Peningkatan seperti itu, yang tidak hanya bersifat pengembangan keterampilan dan kemampuan teknis belaka, tetapi juga mengutamakan tumbuhnya etos kerja, disiplin, wawasan kehidupan, dan etika sosial yang lebih mendorong timbulnya sikap kompetitif dalam diri manusia Indonesia di tahun-tahun mendatang. Dan itu semua hanya mungkin tercapai, manakala seluruh bangsa dapat mengenal kebutuhan dan kemampuan keseluruhan para warganya untuk mengembangkan kehidupan secara baik.

Pengembangan itu hanya mungkin terjadi, manakala **ada keterbukaan yang bersifat mendasar.** Bukan hanya sekadar "keterbukaan" kosmetik seperti yang kita miliki saat ini. Keterbukaan mendasar itu harus mencakup informasi yang penuh akan bagaimana dan mengapa keputusan-keputusan besar diambil. Juga siapa-siapa para pelakunya. Kalau Wakil Presiden Try Sutrisno akan dicalonkan mengganti Presiden Soeharto di tahun 1998, **harus jelas sejak awal, apakah boleh ada calon-calon lain untuk menyainginya atau tidak.** Dan kalau tidak, harus jelas ada alasannya; karena kalau tidak ada alasan, kesetujuan rakyat hanyalah sikap semu saja. Dan kita tidak akan pernah menjadi bangsa yang kuat, besar, dan mampu bersaing dalam era globalisasi dunia kini, jika hanya bersistem politik yang menghasilkan sikap-sikap semu dari bangsa kita belaka.

Tulisan yang tampak tersendat-sendat di atas disebabkan karena tekanan psikologis Gus Dur menghadapi Soeharto, antara ketakutan dan ketidaksukaan. Tampak sekali dalam tulisan di atas, Gus Dur melakukan dua tindakan "mengelus tetapi memukul" Soeharto. Melalui isu demokratisasi, Gus Dur "memukul" Soeharto agar segera melakukan suksesi melalui kaderisasi Try Sutrisno. Sementara gerakan "mengelus" ditampakkan dengan membuka ruang kepada Try Sutrisno, yang dipandangnya sebagai seorang jenderal santri yang layak menjadi wakil Soeharto.

Ada celah baru bagi Gus Dur untuk "bermain mata" dengan Try, yang dalam pandangan Gus Dur lebih terbuka dan jujur

terhadap Islam dibanding Soeharto, meskipun Try memiliki *track record* yang jelek terhadap NU, karena tidak mampu menolong pertumpahan darah pada Peristiwa Tanjung Priok tahun 1984. Namun, isu suksesi yang dibungkus di balik demokratisasi, dengan mendorong Try sebagai calon pengganti Seoharto, ternyata membuka ruang bagi kelompok militer yang benci kepada Soeharto, dengan menyusun kekuatan di luar kesatuannya, untuk mendukung gagasan-gagasan Gus Dur.

3. "Megawati dan KLB PDI"[149]

Esai ini merupakan respons Gus Dur terhadap kekuatan Megawati, yang dianggap sebagai ikon baru dalam kancah politik Indonesia. Secara tegas, Gus Dur sudah memprediksikan kekuatan Megawati, yang akan menandingi Golkar ke depan, sehingga secara terbuka Gus Dur memberikan dukungan politik terhadap Megawati untuk memperjuangkan hak-hak politiknya.

> Apapun argumentasi orang, dalam kenyataannya Megawati tidak jadi terpilih sebagai formatur, betapa kuatnya sekalipun dukungan yang ia peroleh dari bawah. Ini berarti kegagalan "arus bawah" dari partai politik yang mewakili sekitar seperdelapan penduduk negeri ini untuk mengatasi "hadangan dari atas". Efektivitas "arus bawah" dalam percaturan politik kita ternyata masih belum dapat menandingi "pola pembinaan" yang diterapkan oleh aparat pemerintah atas gerakan kemasyarakatan.
>
> Bagaimanakah ini harus dibaca? Jawabnya ditemukan secara objektif dalam perspektif dua sudut pandangan, yaitu sudut pandangan pihak Megawati dan sudut pandangan para pesaingnya, yang bagaimanapun juga telah diuntungkan oleh sikap pemerintah dan campur tangannya dalam urusan intern PDI.
>
> Dari sudut pandangan pihak pemerintah ini secara objektif haruslah dikembangkan sikap untuk mengakomodasikan kenyataan faktual akan dukungan besar warga masyarakat kepada puteri Bung Karno itu. Artinya, tidak hanya sekadar menerima dia sebagai ketua

[149] Ditulis pada 10 Desember 1993.

umum, melainkan memberikan porsi dan tempat yang layak kepada para pendukungnya.

Tanpa hal itu, dalam praktik pemerintah telah mengingkari konstitusi PDI dan mencoreng muka Demokrasi Pancasila sendiri. Karena, bagaimanapun juga Mega tidak akan memimpin sendirian saja tanpa ada orang-orang; yang dipercayainya. Kalau Harmoko boleh menjadi Ketua Umum DPP Golkar dengan pasangan yang diseganinya sebagai sekjen, **seharusnya Megawati pun harus memperoleh hak yang sama.**

Kejujuran sikap politik inilah yang justru ditunggu oleh masyarakat, sebagai substansi yang riil dan konkret dari klaim pemerintah bahwa Demokrasi Pancasila telah berkembang di negeri ini.

Sebaliknya, tentu ada tuntutan **agar Megawati harus melakukan kompromi** dengan menerima kehadiran sebagian pesaing-pesaingnya dalam susunan DPP yang baru.

Kompromi seperti ini memang tampaknya sudah menjadi ciri khas "tradisi politik" Orde Baru sejauh ini. Namun, itu berarti sikap memberikan toleransi kepada oportunisme dan praktik-praktik politik kotor untuk tetap berkembang di lingkungan PDI. **Masihkah Megawati dapat menerima tanggung jawab memimpin PDI** dengan memberikan toleransi seperti itu? Bukankah ia hanya akan tampak mengejar posisi ketua umum saja tanpa melakukan perubahan berarti dalam pola yang ada selama ini?

Kalau Megawati memang lebih mementingkan prinsip dan menolak kompromi, dengan sendirinya akan timbul masalah baru. Patutkah para pesaingnya yang sudah bercitra politik demikian buruk diberi kepercayaan oleh pemerintah untuk memimpin PDI? Ataukah justru bukan lalu dicarikan "orang ketiga" yang disetujui kedua belah pihak yang nantinya bertugas lebih banyak mematangkan tradisi politik PDI yang bersih, tetapi tetap menampung aspirasi yang beragam dari para pendukungnya?

Sekali lagi, Gus Dur menyebut nama sebagai indikasi adanya perhatian khusus terhadap subjek yang disebut. Megawati dan Soeharto merupakan nama-nama politisi yang mulai direngkuh untuk didekati. Setelah melakukan tawar-menawar dengan militer, Gus Dur melakukan strategi "menebar jala", mambangun koneksi secara perseorangan guna memperkuat jaringan politiknya.

Namun, dalam perkembangannya, indikasi "main mata" antara kubu Gus Dur dan Megawati dicurigai oleh kubu Soeharto sebagai upaya membangun perlawanan terhadap kekuasaannya.

4. "Situasi Memang Tidak Memungkinkan"[150]

Esai ini sangat menarik karena berisi respons Gus Dur terhadap gerakan mahasiswa yang berdemontrasi ke Cendana. Gus Dur memberikan respons yang emosional terhadap gerakan mahasiswa. Selain itu, tampak keyakinan Gus Dur terhadap kekuatan Soeharto meskipun ia sudah berada di detik-detik terakhir kekuasaannya. Bagi Fealy,[151] situasi tersebut menunjukkan keterlambatan Gus Dur memahami situasi politik di akhir masa Seoharto—berbeda dengan Amein Rais dan yang lain, yang menilai Soeharto dalam kondisi lemah. Keterlambatan tersebut dapat diartikan bahwa Gus Dur masih loyal dan ingin melindungi Soeharto sebagai presiden. Asumsi tersebut dapat diketahui dari esainya "Dialog Nasional dan Persoalannya".[152] Gus Dur tampaknya tidak setuju terhadap gerakan mahasiswa, yang dipandang "kurang perhitungan", seperti ungkapnya:[153]

> Di sini, yang menarik adalah kata "penuh perhitungan" dari pernyataan tersebut, yang dikeluhkan oleh Wimar Witoelar. Timbul pertanyaan dalam hati penulis, mungkinkah dilakukan sesuatu tanpa perhitungan, dan perhitungan dalam hal apa? Bukankah justru dalam saat-saat semacam inilah gerakan memerlukan perhitungan? Bukankah tindakan tanpa perhitungan justru akan mementahkan apa yang diperbuat oleh para mahasiswa sendiri? Benarkah **mereka berhasil menghentikan Sidang Istimewa** (SI) MPR? Jawabnya, **tentu saja tidak.** Apakah yang dilakukan **di Taman Suropati berhasil menurunkan mantan Presiden Soeharto**? Jawabnya, lagi-lagi **tidak.**

[150] Ditulis pada 5 Desember 1998.

[151] Wawancara dengan Greg Fealy, 21 Desember 2005, di ANU Canberra

[152] Ditulis pada 7 Januari 1999.

[153] Abdurrahman Wahid, "Situasi Tidak Memungkinkan", dalam Wahid, *Gus Dur Menjawab*, hlm. 139.

Segala gerak para mahasiswa, agaknya **sudah kehilangan momentum** karena tidak sesuai dengan perhitungan. Mereka memang berhasil menurunkan Soeharto dari kursi kepresidenan, tetapi mampukah mereka menyusun demokrasi setelah ia *lengser keprabon?* Sekali lagi, jawabnya tidak. Tanyakan pada orang-orang di daerah, apakah ada perubahan dalam cara-cara pemerintahan yang dilakukan? Yang pasti, lagi-lagi, jawabnya tidak. **Perjuangan para mahasiswa tampaknya hanya berganti-ganti isu dari waktu ke waktu tanpa ada kejelasan** kapan akan berakhir dan bagaimana kesudahannya.

Gus Dur menilai bahwa gerakan mahasiswa pasca Mei 1999 merupakan gerakan yang sudah tidak murni lagi, ditumpangi oleh kekuatan-kekuatan di balik layar yang berusaha ingin menggagalkan Pemilu 1999. Bagi Gus Dur, Pemilu 1999 merupakan prasyarat untuk menegakkan demokrasi di Indonesia. Melihat gelagat gerakan mahasiswa yang "kurang perhitungan", Gus Dur secara emosional memberikan tekanan kepada mahasiswa untuk bersama-sama menjaga demokrasi.[154]

Betapa tidak sempurnanya sekalipun, pemilu yang bebas merupakan persyaratan bagi demokrasi. Karenanya, undang-undang pemilu yang adil, jujur, bersih, dan terbuka harus memperoleh perhatian yang khusus. Bukankah penggagalan terhadap proses pembuatan undang-undang itu sendiri lantas diikuti pembuatan undang-undang lainnya. Dan, inilah yang diupayakan sekuat mungkin yang, dalam pandangan penulis makalah ini, masih sangat dimungkinkan. Dengan kata lain, semuanya juga bergantung pada keadaan, dan bukannya pada kemauan.

Dengan mengemukakan hal-hal di atas, **penulis makalah ini bermaksud memberitahukan kepada para mahasiswa, bahwa perhitungan yang panjang perlu mereka miliki.** Bukankah penulis makalah ini juga turut menderita, karena terwujudnya demokrasi di negara kita lalu mundur beberapa tahun lagi? Ini memang menyakitkan, tetapi masih lebih baik daripada kembali ke titik nol: pemerintahan militer karena tindakan gegabah pada saat ini. Karenanya, penulis makalah ini mengusulkan penghentian dwifungsi ABRI ditunda selama enam tahun. Bukankah pencapaian keseimbangan untuk semen-tara waktu lebih baik dilaksanakan daripada kembali ke keadaan titik nol?

[154] *Ibid.*, hlm. 144-145.

Dalam pandangan penulis makalah ini **keadaan akan sama bahayanya jika dilakukan kegiatan-kegiatan tanpa perhitungan.** Walhasil, penulis makalah ini tidak setuju dengan upaya membakar mahasiswa untuk berbuat sesuatu yang tidak menguntungkan dalam jangka panjang. Lain halnya dengan spontanitas para mahasiswa pada bulan Mei 1998, yang tidak melayani kepentingan siapa pun, meskipun masih disertai oleh berbagai kegiatan dari "kalangan dalam" yang berusaha merubuhkan bekas presiden yang malang itu. **Jadi, bukannya murni perolehan para mahasiswa, melainkan hasil dari** berbagai **upaya.** Ini berarti, kemungkinan upaya murni sebagian mahasiswa untuk menegakkan demokrasi akan memberikan hasil bersama upaya-upaya lain untuk menegakkan demokrasi dalam jangka panjang. Bukannya dengan mengompori para mahasiswa supaya mendobrak segala sesuatu tanpa perhitungan.

Bukankah jalan menuju demokrasi masih panjang dan penuh onak duri?

5. "Dialog Nasional dan Persoalannya"[155]

Esai ini merupakan pembelaan diri terhadap tuduhan Nurcholish Madjid dan Dawan Rahardjo tentang sikap non-kooperatif dan keras kepala Gus Dur, yang ingin menawarkan konsep dialog nasional dengan menghadirkan dan mempertemukan Soeharto, Wiranto, dan Habibie dengan tokoh-tokoh nasional lainnya. Esai ini juga menjelasan mengapa Gus Dur bersikap *one man show*, karena bagi Gus Dur, Soeharto masih kuat,[156] meskipun sudah *lengser keprabon*. Sikap keras kepala Gus Dur yang dituduh-

[155] Ditulis pada 7 Januari 1999.

[156] Keyakinan tersebut didukung oleh pengakuan Al Zastrouw Ngatawi, bahwa Gus Dur mengakui kekuatan Soeharto, seperti ungkapnya: "Soeharto itu orang Jawa, dan memiliki watak satria. Tidak mau begitu saja martabat dan harga dirinya dilecehkan, dia tidak bisa dipersalahkan. Perasaannya peka, atau dipaksa, dia akan melawan. Untuk menghindari perpecahan kita harus merangkul Soeharto, karena hanya dengan jalan ini kita bisa menghindari konflik". Al Zastrouw Ngatawi, *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan? Tafsir Teoretis atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur* (Jakarta: Erlangga, 1999), hlm. 212. Ini didukung juga oleh Greg Fealy yang melihat Gus Dur terlambat memahami situasi sebenarnya dari Soeharto, karena Gus Dur menganggap Soeharto masih kuat. Wawancara dengan Greg Fealy, 22 Desember 2005 di ANU, Canberra.

kan oleh kubu reformis dianggap sebagai sikap oportunis, padahal para reformis telah melakukan berbagai upaya pendekatan yang dipandang sangat mungkin dilakukan, tanpa harus mendatangkan Soeharto ataupun Habibie. Gus Dur masih bersikukuh ingin mendatangkan dan mendengar komentar Soeharto, karena ia masih melihat kekuatan Soeharto berkeliaran di lapangan, yang dapat memicu perang saudara.[157]

> Ketika penulis mempertimbangkan hal itu, pertemuan pendahuluan itu sebaiknya hanya meliputi mantan Presiden Soeharto, Presiden Habibie, dan Menhankam/Pangab Wiranto. Penulis mengikuti pertemuan pendahuluan itu tidak lain hanya mempersiapkan peluang agar ketiga pihak itu dapat berunding dengan bebas. Penulis menyadari pertemuan pendahuluan itu tidak mudah diselenggarakan.
>
> Mantan Presiden Soeharto, jelas tidak menghendaki pertemuan langsung yang sangat ramai. Dan, mereka pun belum tentu mau menerima mantan Presiden Soeharto, sebagaimana akhirnya terbukti dari pernyataan Dr. Amien Rais maupun Ketua PP Muhammadiyah. PDI yang diwakili Wakil Sekjen Haryanto Taslam juga berpendirian sama. Menyadari hal itulah, penulis hanya membatasi peserta pada pihak-pihak mantan Presiden Soeharto, Presiden Habibie, dan Menhankam/Pangab Jenderal TNI Wiranto.
>
> Jika pertemuan pendahuluan dapat terlaksana, paling tidak pikiran-pikiran **mantan Presiden Soeharto** akan dapat tertampung, dan baik Presiden Habibie, Menhankam/Pangab Wiranto maupun penulis dapat **meminta mantan Presiden Soeharto untuk melarang para pengikutnya membuat kekisruhan** lebih lanjut di lapangan. Hanya dengan cara itulah kekacauan yang melibatkan seluruh bangsa—yang dalam istilah populernya disebut perang saudara—dapat dihindarkan.

Pada akhir esainya, Gus Dur semakin menunjukkan sikap arogansinya dengan menuduh bahwa upaya dialog nasional yang tidak sesuai dengan idenya dipandang tidak bermanfaat.[158]

---

[157] Abdurrahman Wahid, "Dialog Nasional dan Persoalannya, hlm. 146-147.

[158] *Ibid.*, hlm. 149-150.

> Kini telah jelas, gagasan itu tidak bisa dilaksanakan lagi. Karenanya, **penulis juga tidak melihat kegunaan** gagasan tersebut secara keseluruhan. Bahwa gagasan Dialog Nasional itu penting tidak disangkal oleh penulis. **Tetapi tanpa dialog dua tahap itu**, tidak banyak dicapai oleh Dialog Nasional. Dengan kata lain, gagasan itu sendiri menjadi gagal dalam mencapai maksudnya, sesuai dengan nalar penulis. Bukankah dengan kegagalan mengikutsertakan mantan Presiden Soeharto itu menjadi cukup banyak warga bangsa menjadi tidak terwakili dalam forum itu?
>
> Mengikuti jalan **pikiran ini**, yang secara **indi-vidual** mewakili pendapat penulis, **tetapi** secara **institusional mengikuti pendapat warga NU**, bukankah lalu menjadi sangat besar pendapat yang terabaikan dalam proses yang panjang ini? Menjadi jelas bagi kita, bahwa pendapat forum itu cukup diwakili sebuah forum saja adalah pandangan yang belum tentu mewakili gagasan pihak mayoritas? Namun, anehnya, justru pendapat itulah yang akhirnya menggagalkan tujuan mulia dari penulis dan secara rasional menggagalkan pertemuan dua tahap itu. Herankah Anda jika penulis sekarang menganggap tidak perlu lagi diadakan Dialog Nasional? Karena bagaimanapun juga tujuan utamanya telah digagalkan oleh pikiran yang pendek dari sejumlah pengamat. Selamat ber-Dialog Nasional, kalau hal itu memang akan terwujud.

Gus Dur menggunakan "membership" atau kolektif untuk menegaskan bahwa pemikirannya merupakan representasi kelompok NU yang besar. Jadi, tidak sekadar keinginannya, tetapi keinginan umat Islam Indonesia. Ini adalah gaya Gus Dur yang khas, yang selalu menyandarkan kekuatan kolektif jika dirinya dipojokkan. Namun, sebaliknya, jika pendapat atas nama kolektifnya ternyata tidak didukung oleh konstituen, Gus Dur akan mengatakan "bolehkan kita berbeda pendapat?". Skematik berkelit tersebut merupakan karakter "hila", dan menurut Ulil,[159] Gus Dur terkadang bersembunyi di balik isu-isu penting jika ingin menutupi pendapatnya yang keliru, tanpa mengakui secara jujur

[159] Ulil Absar Abdalla, "Pada Mulanya, Gus Dur Seorang Santri", Kata Pengantar, dalam Wahid, *Melawan Melalui*, hlm. xviii-xxi.

kesalahannya, misalnya kasus "Assalamu'alaikum" dan kasus "stupidity" dari Adam Schwarz.

***

Lima esai di bawah ini merupakan contoh dari tulisan-tulisan Gus Dur yang mewakili pledoi sosial serta kekecewaannya atas penggulingan dirinya sebagai presiden.

1. "Apa Sebabnya Engkau Gila"

Esai ini ditulis sebagai ekspresi protes terhadap KPU, yang berniat menjegal Gus Dur dalam pemilihan presiden. Gus Dur merasa dirinya masih mampu menjadi presiden, meskipun dirinya memiliki penglihatan yang tidak sempurna. Rasa percaya dirinya itu membuat Gus Dur dianggap gila, dan secara sadar Gus Dur menyadari kegilaanya itu.

> Judul di atas adalah pertanda dari sesuatu yang ditanyakan ribuan orang kepada penulis. Itu adalah terjemahan seenaknya dari judul sebuah novel tulisan Budd Schulberg dengan judul "What Makes Sammy Run?", yang terbit tahun 1941. Dalam novel itu, sang novelis menceritakan apa yang mendorong Sammy melakukan sebuah tindakan yang menjadi identitasnya. Nah, pertanyaan serupa ditanyakan kepada penulis yang memutuskan untuk tidak memberikan suara dalam Pemilu Presiden tanggal 5 Juli 2004. Kalau tidak ada yang mencapai kemenangan dengan suara mutlak (lebih dari lima puluh persen), maka dua orang calon yang tertinggi akan mengikuti putaran kedua untuk menjadi presiden. Dengan tidak memberikan suara, alias golput, penulis mengajukan protes atas tindakan sewenang-wenang dan melanggar undang-undang oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU) **yang melarang penulis menjadi calon presiden.**

Rangkaian kekecewaan yang tidak ditanggapi itu membuat Gus Dur terus mencari kesalahan pada pihak-pihak yang dianggap bertanggung jawab terhadap pelengseran dirinya dari kursi kepresidenan:

Kepada penulis ditanyakan mengapakah tidak mau "berjuang dari dalam" untuk memperbaiki pemerintahan kita. Penulis melihat, **jalan terbaik** untuk melakukan proses yang berarti **adalah melalui tindakan golput di atas.** Bagaimanakah halnya dengan keseluruhan sistem pemilu kita yang ada? Jawabannya mudah saja, dengan menunjukkan kepada masyarakat (dengan sendirinya juga dunia internasional) bahwa KPU selaku penyelenggara pemilu yang curang, ceroboh, manipulatif, dan berbiaya sangat tinggi adalah sesuatu yang tidak didengar atau diikuti oleh para pemilih kita dalam pemilu kali ini. Tujuan akhir suara protes itu adalah perbaikan keadaan dan pelaksanaan pemilu itu sendiri di masa-masa yang akan datang dengan tujuan antara membubarkan KPU yang ada sekarang dan menggantikannya dengan KPU lain yang lebih bersih.

Protes seperti ini baru dilakukan sekarang, karena penulis melihat bahwa langkah membiarkan KPU menentukan keputusan-keputusan sendiri, akan mematikan proses demokratisasi yang baru mulai berjalan di negeri ini. **Pernyataan** calon wakil presiden **Agum Gumelar** baru-baru ini, bahwa ia merasa bangga atas langkah-langkah yang diambilnya bersama Kapolri Bimantoro dan Panglima TNI Widodo AS, untuk **mencegah sebuah dekrit** yang diajukan oleh penulis sebagai Presiden RI (yang didasarkan pada pelanggaran konstitusi yang disebutkan di atas) **merupakan kebodohan pandangan picik** mereka tentang keadaan. Sayang sekali tokoh seperti itu sekarang menjadi calon wakil Presiden RI untuk pemilu yang akan datang. Justru untuk menghindarkan hal-hal seperti itulah penulis mengajukan protesnya di atas, yang dilakukan tanpa ajakan kepada siapa pun.

Penulis sudah terbiasa dengan hidup di luar sistem politik kita, karena selama hampir 30 tahun di masa Orde Baru penulis lakukan hal itu, dengan segala konsekuensi yang diakibatkannya. Jika sekarang, penulis lakukan hal itu sekali lagi untuk menunjukkan bahwa masih ada yang melakukan **protes di negeri ini, melawan kezaliman pihak pemerintah** yang diwakili oleh KPU dan sistem politik sekarang, tidak usah diherankan mengapa penulis mengambil sikap dan tindakan melakukan golput tersebut. Walaupun akibat dari "suara protes" penulis itu memang dapat melumpuhkan seluruh sistem politik yang ada. Tetapi, bukankah itu yang memang menjadi sasaran kita bersama: penggantian sistem politik yang digunakan oleh bangsa ini. Bukankah reformasi yang dimulai para mahasiswa Universitas Trisakti di tahun 1998 bertujuan menerapkan sistem penggantinya, yaitu sebuah reformasi yang sebenarnya, ternyata "dicuri" orang.

Membaca esai di atas tak ubahnya sedang membaca ekspresi kemarahan yang tak tersalurkan. Mengungkit masa lalu dan menyalahkan orang lain, seakan merekalah yang salah dan Gus Dur yang benar. Sulit menilai esai di atas ditulis oleh seorang intelektual moralis sekaliber Gus Dur.

2. "Mengapa Saya Golput"[160]

Esai ini ditulis untuk mempertegas sikap Gus Dur melawan KPU, yang dianggap telah melakukan tindakan tidak adil terhadap dirinya. Melalui bahasa yang lugas dan jujur, Gus Dur mengemukakan kekecewaannya terhadap KPU, dan secara hukum menuntut KPU Rp. 1 trilyun atas penjegalan dirinya sebagai calon presiden.

> Sikap golput penulis itu adalah sebuah **sikap moral** yang merupakan hak penulis sebagai warga negara, menurut tata hukum yang berlaku. Kalaupun penulis ditangkap karena bersikap demikian, maka berarti memang keseluruhan sistem politik kita sudah menjadi busuk dan kediktatoran atas nama "kedaulatan hukum" menjadi ciri kehidupan bangsa secara keseluruhan. **Bagaimanakah hal itu dapat terjadi, tentu akan menjadi "urusan" bangsa kita, dan bukannya masalah pribadi penulis semata-mata.** Mungkin, pada saat itu penulis sudah mengajar di sebuah universitas di negeri lain karena tidak dapat lagi hidup dengan merdeka di negeri sendiri. Namun, penulis tidak mengharapkan Allah akan membuat keadaan di negeri menjadi demikian. Apa sebabnya? Karena bangsa kita akan hidup dalam ketakutan yang mencekam, untuk dapat benar-benar merdeka dan mempertahankan kebenaran. Apapun ucapan orang, bahwa telah terjadi reformasi pada tahun 1998, tapi dalam kenyataan reformasi itu telah "dicuri orang", dan sistem politik kita hampir-hampir tidak mengalami perubahan. Karena itulah benar kata orang, bahwa kita adalah "bangsa lunak" yang tidak berani mempertahankan pendirian, seperti diungkapkan Gunnar Myrdal melalui bukunya "Asian Drama", yang penulis baca beberapa tahun yang lalu. Adapun pendapat bahwa demokrasi dapat berkembang secara bertahap/incremental, penulis sanggah dengan ungkapan demokrasi harus datang secara total. Adolf Hitler yang kemudian dianggap menjadi diktaktor besar karena

[160]Ditulis pada 10 September 2004.

membunuh sekitar 35 juta orang melalui Perang Dunia II bermula dari demokrasi Republik Weimar ini tahun 1930-an.

Paragraf terakhir menunjukkan tingkat emosi yang tinggi akibat kekecewaan yang dideritanya. Namun, hal tersebut tidak lantas membuat Gus Dur patah arang dalam memperjuangkan demokrasi dari luar struktur pemerintahan. Justru, Gus Dur kembali berupaya membangun aktivismenya:

> Kenyataan demi kenyataan yang penulis gambarkan di atas, tidak heran jika lalu mendorongnya kepada sikap menolak berpartisipasi dalam sebuah "pemilu" yang hanya akan mempertahankan dan melestarikan *status quo*. Penulis beranggapan, keikutsertaannya dalam pemilu seperti itu, hanya akan berarti **kerja "memperpanjang penderitaan" saja**. Karenanya ia lalu mengambil sikap "bergolput ria". Apa akibatnya bagi sistem politik kita yang ada dewasa ini? Mungkin dengan sikap penulis itu, akan cukup banyak anak-anak bangsa yang tergerak **hati dan pikiran mereka untuk melakukan perlawanan lebih jauh**. Bukankah hal itu sama dengan sikap Bung Hatta yang di tahun-tahun 50-an meletakkan jabatan sebagai wakil presiden dan menerbitkan bukunya "Demokrasi Kita"?

3. "Membaca Fatwa Fiqh"

Melalui esai ini, Gus Dur masih melakukan serangan terhadap calon-calon pasangan presiden & wakil presiden yang akan mengikuti Pemilihan Presiden Putaran I, pada 5 Juli 2004. Dalam esai ini, Gus Dur menggunakan konstruksi fiqh tentang larangan presiden perempuan yang dikeluarkan oleh KH. Abdullah Faqih Langitan, Tuban. Gus Dur memandang bahwa fatwa Kiai Faqih mengandung perspektif perlawanan terhadap (calon presiden) Megawati. Karena itu, Gus Dur melakukan pembelaan terhadap eksistensi fatwa tersebut, yaitu dengan menyatakan bahwa, dilihat dari sejarahnya, yang sudah 171 tahun, Pesantren Langitan memiliki kredibilitas dalam pendidikan Islam dan mencetak para kiai, termasuk mengeluarkan fatwa. Jadi, keterlibatan fatwa Kiai Faqih semata-mata demi umat, bukan untuk kepentingan politik

tertentu. Terbukti, sikap Kiai Faqih tersebut tidak hanya ditujukan kepada Megawati, tetapi juga kepada calon bupati Nganjuk yang juga perempuan. Seperti ungkapan Gus Dur:[161]

> Beberapa hari yang lalu KH. Abdullah Faqih dari sebuah **pondok pesantren kuno (sudah berusia 171 tahun) di Langitan Tuban**, telah mengeluarkan sebuah fatwa yang menggemparkan. Kegemparan itu terjadi, karena fatwa itu dianggap sebagai "fatwa politik" dari Sang Kiai, **padahal sebenarnya hal itu bukanlah sesuatu yang harus 'dibaca' politis**. Hal itu terjadi karena fatwa itu dianggap merugikan salah seorang calon presiden RI untuk pemilihan umum tanggal 5 Juli 2004 yang akan datang. Padahal jauh sebelumnya, beliau sudah berfatwa tidak setuju pencalonan seorang perempuan lain sebagai calon PKB untuk jabatan Bupati Bojonegoro. Kepada penulis, yang disaksikan Choirul Anam dari DPW PKB Jawa Timur, beliau menyatakan keberatan atas calon tersebut karena ia perempuan. Bahkan, setelah itu beliau menyatakan keberatan atas calon Bupati Nganjuk, seorang perempuan dari PDi Perjuangan. Karena ia berpasangan dengan salah seorang tokoh PKB, yang menjadi calon wakil bupatinya, maka penulis meminta agar secara formal PKB hanya mencalonkan Djaelani sebagai calon wakil bupati, yang otomatis secara informal membuat pasangannya yang tidak disebutkan namanya, didukung rakyat dalam pemilihan kepala daerah. Diplomasi seperti itulah yang harus dilakukan, bukannya lalu begitu saja menolak secara politis apa yang sebenarnya menjadi "garapan" bidang lain (dalam hal ini fiqh). Begitu pula seperti digambarkan, kiai kita itu mengeluarkan fatwa karena ditanya, **bukannya mempunyai niatan politik** apa–apa dengan fatwanya itu. Kalau kita salah memahaminya urusan bisa menjadi berantakan. Tulisan ini dimaksudkan untuk mendudukkan persoalan pada tempat yang sebenarnya.

Melalui konstruksi pemikiran di atas, Gus Dur melakukan serangan kasar terhadap pasangan Megawati-Hasyim Muzadi, karena dianggap melawan fatwa kiai. Selain itu, Gus Dur secara kasar juga menyerang dan menuduh Hasyim Muzadi, yang juga kiai "ceroboh" dan "salah baca", karena "ketidaktahuannya yang luar biasa". Indikasi tersebut merupakan bentuk serangan diskursus yang keras dan kasar kepada lawan-lawan politiknya.

[161] Naskah didownload dari www.gusdur.net, pada 20 September 2005.

Keperluan untuk itu jelas sudah tampak karena reaksi beberapa pihak, baik pro maupun kontra terhadap fatwa itu, telah membuat kegaduhan dan hal-hal yang tidak perlu. Termasuk **komentar Hasyim Muzadi**, yang seharusnya tahu akan duduk perkara sebenarnya. Namun, **karena "salah baca"** fatwa tersebut, ia menunjukkan **kecerobohan akibat ketidaktahuan yang luar biasa**. Bagaimana mungkin, orang seperti dirinya bisa "salah baca" sebuah fatwa, apalagi hal itu akan diikuti banyak kiai. Ia justru seharusnya mendudukkan perkara dan menjembatani antara berbagai pihak mengenai kasus tersebut, yaitu Megawati Soekarnoputri dan DPP PDI-P di satu pihak, ulama di pihak lain dan rakyat pemilih yang diharapkan mendukung Megawati dalam Pemilu Presiden yang akan datang. Akibat dari "kecerobohan" tokoh tersebut, maka kita sekarang dihadapkan kepada hal-hal di luar jangkauan kita untuk memperkirakannya.

Kalau kita mengerti secara mendalam, fatwa itu sebenarnya tidak harus ditanggapi secara negatif, tetapi secara bijaksana dan hati-hati. Kejadian warga pendukung Megawati Soekarnoputeri menyatakan penolakan mereka atas fatwa tersebut, dengan membubuhkan sekian banyak cap jempol yang menggunakan darah, karena komunikasi terputus antara pihak-pihak di atas, dan juga ditambah pihaknya Hasyim Muzadi dan kawan-kawan yang seharusnya bersikap bijaksana.

Dalam paragraf selanjutnya, Gus Dur menyerang pasangan Amien–Siswono dengan mengatakan bahwa pasangan tersebut dinilai tidak mampu memahami pikiran "wong cilik", meskipun Siswono menjabat sebagai ketua HKTI.

Kelima pasangan calon yang ada sekarang, ternyata **tidak ada yang mampu memahami pikiran "wong cilik"**, seperti dinyatakan oleh seorang pimpinan Syarekat Tani dari Bengkulu dalam wawancara yang dipandu Fajroel Rachman dalam siaran di radio swasta di Jakarta pada tanggal 9 Juni 2004 pagi hari. Menurutnya, masalah dasar bagi para petani di Jawa dan Sumatra adalah pemilikan atas tanah-tanah pertanian, yang kalau dibiarkan terus-menerus dalam satu-dua dasawarsa akan datang, hal itu akan membuat "tuan-tuan tanah" baru yang kaya raya dan yang sekarang menjadi petani akan tetap menjadi buruh tani yang melarat.

Tentu saja kita tidak ingin hal itu terjadi atas bangsa ini, namun keinginan tanpa usaha apa-apa hanya akan berakhir pada kegagalan.

> Karena itulah, dalam penilaian tokoh tani tersebut, tidak ada pasangan calon presiden yang memiliki konsep jelas tentang bagaimana menyelesaikan masalah dasar ini. Karenanya, secara inferensi (kiasan) ia seolah-olah menyerukan kepada para pemilih untuk tidak memilih siapa-siapa di antara pasangan calon yang ada untuk Pemilu Presiden yang akan datang. **Ia** bahkan **mengajukan kritik pedas ke arah Siswono Yudohusodo**, Ketua Umum HKTI (Himpunan Kerukunan Tani Indonesia), yang kebetulan juga adalah calon wakil presiden yang mendampingi Amien Rais. **Pantas saja tokoh tani Bengkulu itu demikian keras sikapnya**, dan itu karena kelalaian kita bersama.

Frase "ia bahkan mengajukan kritik..." memang bukan menunjuk kepada Gus Dur, karena kata ganti "ia" dalam konteks tersebut ditujukan kepada "seorang sosok pimpinan Syarekat Tani di Bengkulu". Pendapat Gus Dur yang sebenarnya lebih menegaskan bahwa sosok Siswono Yudohusodo, sebagai Ketua HKTI, tidak pantas untuk dipilih sebagai pimpinan negeri ini. Serangan Gus Dur terhadap pasangan Amien-Siswono ini tampak lebih halus dibandingkan dengan terhadap pasangan Megawati–Hasyim. Ada pertimbangan strategis yang membuat Gus Dur tidak secara kasar menyerang pasangan Amien-Siswono. Sosok Amien Rais dinilai merupakan sosok yang sangat berani dalam memberikan komentar pedas terhadap pers ketimbang Megawati yang cenderung defensif. Situasi tersebut membuat Gus Dur harus menggunakan "teori makan bubur" lagi dalam melakukan serangan.

4. "Pandangan Politik dan Tradisinya"[162]

Esai ini berisi tentang pemikiran Gus Dur mengenai demokrasi. Bermula dari kekecewaannya terhadap penolakan KPU atas pencalonan dirinya sebagai presiden. Melalui perspektif sejarah politik, Gus Dur menjelaskan demokrasi untuk tujuan menyerang KPU.

---

[162] Ditulis pada 14 Oktober 2004.

Berbeda dengan para pengamat politik lainnya, Gus Dur menuduh justru pemilihan presiden langsung yang pertama ini dianggap bukan berasal dari semangat demokrasi, karena sistem yang menyusun prosedurnya dianggap cacat hukum. Anggapan tersebut merupakan anggapan sepihak Gus Dur, karena dirinya ditolak oleh KPU karena alasan ketidaksempurnaan fisik Gus Dur.

Memang ada anggapan bahwa demokratisasi sedang berlangsung di Indonesia karena pemilu capres-cawapres sudah dijalankan. Tetapi, penulis selalu beranggapan bahwa proses demokratisasi memiliki standar minimal, atau dalam bahasa lain disebut ***minimum pail*** yang harus dipenuhi. Demokratisasi serba tanggung, seperti yang diterapkan dalam Republik Weimar di Jerman tahun-tahun 20-an, hanya melahirkan seorang diktator seperti Adolf Hitler. Tentu kita tidak ingin seperti itu, karena "demokrasi' model Hitler hanya berakibat Perang Dunia II, yang mengakibatkan korban lebih dari 35 juta jiwa. Justru keinginan keras penulis, agar **pemerintahan otoriter yang berwatak militer** tidak kembali ke negeri kita, membuat penulis dan kawan-kawan menolak "hasil-hasil pemilu" yang diselenggarakan oleh KPU sampai tiga kali dalam tahun 2004 ini. Untunglah, masih ada warga negara keras kepala memperjuangkan demokratisasi di negeri ini.

Tetapi, penulis juga mengerti, bahwa **pemilu** hanya menghasilkan **demokratisasi dalam bentuk kelembagaannya saja**, seperti adanya DPR, MPR, Mahkamah Agung, dan eksekutif, maupun lembaga-lembaga yang bertanggung jawab atas kebersihan pemerintah, seperti Badan Pemeriksa Keuangan. Lembaga itu semua baru merupakan simbol-simbol belaka, **tanpa mereka memiliki tradisi demokrasi itu sendiri.** Pada saat ini, elite politik kita juga bersikap demikian, artinya bertindak serba tanggung dan sebenarnya tidak memperjuangkan demokrasi politik secara benar, bahkan ada kesan di kalangan masyarakat luas, elite politik kita hanya berpikir tentang kepentingan diri dan golongan yang akan membebani rakyat saja. Karena itu, banyak pengamat yang salah tebak dan mengira demokrasi secara bertahap sedang mulai diterapkan di negeri kita.

Sebenarnya, apa yang dilakukan itu belum cukup untuk menegakkan demokrasi secara benar. Tentu saja pendapat penulis tadi banyak ditentang orang, terutama mereka yang sudah terlalu lama tidak mengenal pemikiran politis yang memiliki dimensi Ketuhanan. Mereka hanya melihat "perjuangan materialistik" sebagai ukuran demokrasi,

namun tidak memahami sisi sebaliknya yang mementingkan keadilan. Mereka bahkan berhasil ditipu oleh pandangan sejarah yang salah, bahwa di negeri kita demokrasi sudah mulai dijalankan. Anggapan itu timbul karena ada pemilihan presiden dan wakil presiden langsung oleh rakyat. Dilupakan, bahwa hal itu juga disertai proses pelanggaran UU oleh KPU, yang tidak dikoreksi oleh lembaga-lembaga peradilan kita yang dikuasai oleh mafia peradilan. **Dengan demikian, demokrasi yang dihasilkan cacat hukum** sejak awal mulanya. Karenanya, hidup demokrasi itu sendiri langsung hanya mencapai tingkatan sangat rendah, berbeda dari tuntutan standar minimal bagi sebuah proses demokratisasi.

Memang tidak dapat diharapkan dari keadaan sedemikian itu lahir sebuah masyarakat demokratis yang sudah "cacat sejak lahir". Karena itu, diperlukan berkali-kali 'kejutan' untuk memungkinkan lahirnya sebuah demokrasi yang benar-benar. Padahal mustahil akan ada demokrasi tanpa ada keberanian politik seperti itu. Kita juga harus berani menyatakan bahwa proses demokratisasi memang belum berjalan di Tanah Air kita, **karena persyaratan untuk tetap hidup demokrasi bagi bangsa kita belum terpenuhi.** Keberanian politik untuk menyatakan yang sebenarnya, memang belum ada dalam kehidupan bangsa ini. Suara seperti ini, apakah akan berlanjut dan diikuti orang banyak di masa depan atau tidak, akan menjadi sebuah pembahasan tersendiri yang sangat menarik.

Dasar dari demokrasi adalah **kedaulatan hukum** dan **perlakuan sama** bagi semua warga negara di hadapan undang-undang, yang seluruhnya bertumpu pada kemauan kuat untuk melaksanakan peraturan-peraturan dengan konsisten. Dari parpol-parpol yang ada, melalui lembaga-lembaga perwakilan rakyat di pusat dan daerah, diharapkan akan muncul aturan main yang jelas di masa depan. Hal itu belum terwujud pada saat ini, karena keinginan-keinginan baik itu memang belum ada secara konkret pada saat ini. Kita baru sampai pada tahap memimpikan sesuatu, yang dalam kenyataan hidup memang belum ada. Kita baru sampai ke tahap menghitung-hitung kekuatan sebagai bangsa, apakah upaya memulai proses demokratisasi secara benar, ataukah hanya melamun saja tentang hal itu.

Menarik sekali, menjelang akhir tulisannya Gus Dur mulai menyinggung dasar-dasar demokrasi, yakni kedaulatan hukum dan perlakuan sama di hadapan undang-undang. Penekanan ini sangat tendensius, karena demokrasi politik dipersempit menjadi

hak-hak perlindungan hukum. Adapun penyempitan pandangan (*myopic*) tersebut lebih disebabkan oleh kekecewaan Gus Dur terhadap sikap KPU.

5. "Negara Hukum atau Kekuasaan"[163]

Dalam esai ini Gus Dur menempatkan *social events* sebagai isu, yaitu penyerangan terhadap Ahmadiyah di Bogor pada 18-19 Juli 2005 oleh Front Pembela Islam (FPI). Inti dari esai ini adalah adanya perbedaan yang jelas antara negara hukum dan negara kekuasaan. Sementara konsep negara hukum lebih ditunjukkan oleh bentuk kepatuhan dan loyalitas terhadap hukum yang telah ditentukan oleh negara, sedang negara kekuasaan cenderung menekan hukum yang bertentangan dengan upaya penegakan kekuasaan. Gus Dur sebenarnya berusaha mempertanyakan sistem penegakan hukum di Indonesia; apakah berdasarkan hukum ataukah kekuasaan, karena ia melihat adanya penganiayaan struktural terhadap kelompok-kelompok minoritas, termasuk kepada dirinya. Mereka diperlakukan secara tidak adil oleh struktur. Jadi, melalui kasus Ahmadiyah ini, Gus Dur memiliki kekuatan dan bukti yang kuat untuk kembali menyerang KPU yang telah menjegal dirinya.[164]

> Minggu ini diramaikan dengan tindakan sepihak oleh Front Pembela Islam (FPI) atas komplek milik sebuah organisasi Islam Ahmadiyah di Bogor. Mau tidak mau kita lalu menjadi tercengang karena "serangan" itu akibat dari fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI), bahwa gerakan Ahmadiyah dalam segala bentuknya dilarang oleh Islam. Pendapat ini jelas-jelas bertentangan dengan Undang-Undang Dasar. Sedang badan yang berwenang dalam hal ini, yaitu Pakem (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) di lingkungan Kejaksaan Agung mengatakan Gerakan Ahmadiyah Qadiyan saja yang dilarang oleh ajaran Islam, sedangkan aliran lainnya

[163] Ditulis pada 25 Juli 2005.

[164] Naskah didownload dari www.gusdur.net pada 20 Oktober 2005.

tidak demikian. Karena itu, patutlah kita saat ini mengajukan pertanyaan: manakah yang akan dipakai keputusan berdasarkan Undang-Undang Dasar, ataukah pendapat sebuah lembaga betapa terhormatnya sekalipun, seperti MUI.

Soal serupa pernah juga penulis alami, yaitu ketika Gerakan Baha'isme terkena tindakan oleh Komando Distrik Militer (Kodim) di Kabupaten Pati beberapa tahun yang lalu. Pada saat itu penulis mengambil sikap tegas, karena pihak Kodim melarang sekolah untuk menerima anak-anak orang Baha'i untuk turut ujian SMP, karena ada larangan tertulis atas Baha'isme berdasarkan sebuah Keputusan Presiden (Keppres) No. 264/1962. Penulis menentang keputusan itu, menurut penulis hal itu bertentangan dengan Undang-Undang Dasar dan dengan demikian batal demi hukum. Ketika menjadi presiden melalui Keppres No. 69/2000 penulis mencabut Keppres No. 264 itu. Walaupun Mahkamah Agung tidak mengeluarkan keputusan dalam hal itu, tetapi aparat kekuasaan memahami kenyataan yang ada. Akhirnya, keputusan sebelumnya itu tidak dilaksanakan dan menjadi "barang mati". Tapi, mengapa hal ini tidak terjadi pada kasus di Bogor tersebut?

Karena Mahkamah Agung tidak mengeluarkan keputusan dalam kasus di Bogor ini, patutlah kita bertanya kepada diri sendiri: siapakah yang berkuasa di negeri kita saat ini? Hukumkah atau kekuasaan? Dalam beberapa hal kekuasaan memang memerintah secara luas, seperti dalam **kasus Komisi Pemilihan Umum** (KPU). Dikhawatirkan apabila pemeriksaan atas lembaga itu oleh alat penegak hukum, maka akan membuka kesalahan demi kesalahan yang dilakukan KPU selama ini dari sudut Undang-Undang. **Dan seluruh proses pemilihan umum dari Pemilu Badan-badan Legislatif hingga Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada), yang dalam pandangan penulis tidak memiliki keabsahan hukum dan kejujuran, membuat hasilnya tidak memiliki legitimasi.** Persoalannya adalah perlukah **proses itu diulang kembali**, padahal kita tidak mampu untuk itu?

Sebagai bangsa, kita patut mempertanyakan kedua hal itu: siapakah yang berkuasa? Dan perlukah pemilu diulang kembali? Pertanyaan ini penting untuk masa depan kita karena terkait dengan pertanyaan akankah kita memiliki negara demokratis ataukah tidak? Sudah tentu, ada "tuduhan" ke arah penulis, bahwa ia membuat kekacau-balauan hidup kita sebagai bangsa. Namun, penulis beranggapan harus ada yang memimpin 'kemampuan' bangsa kita di saat ini dan masa depan. Kalau bertanya saja kita sudah tidak mampu, bukankah ini berarti sudah terjadi ketakutan antara fakta dan lemahnya

kontrol atas perbuatan kita sendiri? Bukankah pemerintah sendiri wajib menegakkan demokrasi?

***

Demikianlah esai-esai Gus Dur yang dipandang mampu menjelaskan perjalanan intelektualismenya. Ada satu pemahaman yang komprehensif ketika membaca esai-esainya, seiring dengan perkembangan dan metamorfosisnya. Sebagai manusia biasa, tentu Gus Dur mengalami suatu siklus perkembangan, termasuk intelektualitasnya. Tulisan sebagai salah satu indikator untuk menditeksi intelektualitas seseorang, juga mengalami persentuhan dengan fenomena-fenomena yang melingkupinya, termasuk dengan berbagai kepentingan. Berposisi sebagai Gus Dur memang sulit menghindar dari berbagai kepentingan politik. Kapasitasnya sebagai pimpinan NU, yang selalu menjadi sorotan para politisi, menyebabkan Gus Dur akan selalu berkecimpung dengan politik. Keterlibatannya dalam politik praktis menjadi inspirasi kritik-kritiknya terhadap kekuasaan—yang terekam dalam tulisan-tulisannya—meskipun Gus Dur menempatkan dirinya lebih sebagai penjaga moral ketimbang pemikir politik. Namun, kemampuan analisisnya dan keluasan khazanahnya telah membuat tulisan-tulisan Gus Dur memiliki kekuatan eksplorasi tentang realitas politik yang sebenarnya.

Analisis-analisis Gus Dur sangat berkarakter, yaitu berupa perpaduan antara revitalitas Islam klasik dan perlawanan terhadap kekerasan, dengan mengedepankan analisis struktural. Semangat revitalitas Islam terwakili oleh diskursus yang diproduksi pada periode 1970-1980-an, yang salah satu *clue*-nya adalah "pribumisasi Islam". Sedangkan perlawanan terhadap kekerasan dan formalitas absolut teridentifikasi dari *clue* "militerisme" dan penolakannya terhadap negara Islam.

Periode 1980-1990 merupakan periode *political engaged*, karena secara perlahan Gus Dur terlibat dalam kegiatan kelompok kepentingan (NU dan LSM). Kapasitas Gus Dur yang mampu memerankan diri sebagai *sales* NU di tengah komunitas partai politik telah menyebabkan posisi NU sangat strategis. Juga ditunjang oleh kedekatan dan keaktifan dirinya di dunia LSM dan pers, sehingga menyebabkan *political-bargaining*-nya di hadapan Presiden Soeharto semakin menguat.

Selain itu, sikap "nyeleneh" Gus Dur tampak sangat efektif dalam interaksinya dengan pers. Kontroversi-kontroversi yang diproduksinya bak magnet yang paling diburu oleh pers. Situasi tersebut memberi peluang kepada Gus Dur untuk memproduksi dan mentransformasikan gagasan dan pandangannya kepada publik. Memang, pilihan untuk "nyeleneh" merupakan pilihan yang disadari, sebagai upaya *positioning*, yang membedakan dirinya dengan yang lain. Perspektifnya yang unik dan tipikal terhadap *grand-politics* membuat pandangan Gus Dur menjadi penyeimbang terhadap hegemoni pemaknaan. Meski demikian, Gus Dur tetaplah seorang manusia politik, yang secara sadar dan aktif ikut terlibat dalam kekuasaan yang, seiring dengan itu, intelektualitasnya juga diyakini turut berpihak. Karena itu, esai-esai politiknya di bawah ini menunjukkan secara periodik kecenderungan-kecenderungan tersebut:

Periode 1970-1980: Eksperimentasi politik kritis. Melalui "ikon" pesantren, Gus Dur melakukan eksperimentasi pemikiran kritis guna melakukan apa yang disebut sebagai perlawanan kultural. Dunia Gus Dur adalah dunia pesantren. Maka tidak salah jika pesantren menjadi "objek" eksperimentasinya untuk membangun kredibilitas publik, sebagai seorang intelektual muslim klasik. Meskipun dapat disebut nama-nama seperti Nurcholish Madjid dan Zamaksyari Dhofier, pengaruh mereka masih kalah besar dibandingkan Gus Dur. Kecintaannya terhadap pesantren

tetap tumbuh dan terpatri di dalam dirinya. Esai-esainya tentang pesantren diakui banyak kalangan merepresentasikan tulisan-tulisan yang jujur, lugas, dan ilmiah. Karena dedikasi dan kecintaannya itu, Gus Dur secara tidak langsung dipandang sebagai juru bicara kelompok Islam tradisional (pesantren) Indonesia.

Periode 1980-1990: Esai-esainya pada periode ini mulai menunjukkan sisi kritisnya terhadap dunia non-pesantren. Dengan perangkat analisis Marxian, Gus Dur menggunakan peristiwa keseharian untuk mengkritisi kekuasaan, mengabstrasikan fenomena sosial menjadi nilai-nilai filosofis sebagai inspirasi bagi lahirnya gerakan-gerakan moral progresif, dan menemukan struktur kekuasaan yang keras dan militeristik. Mengingat "musuh" yang dihadapinya adalah kekuasaan maha besar, maka Gus Dur menggunakan strategi "teori makan bubur", yaitu dengan cara melingkar guna menuju ke pusat. Strategi perlawanan ini disebut sebagai perlawanan kultural; bentuk lain dari perlawanan Marxian. Namun, seiring dengan itu, Gus Dur juga melakukan "politik merengkuh singa" melalui lobi-lobi pribadi terhadap elite-elite kekuasaan, baik dari kalangan sipil maupun militer. Dengan kapasitas ke-"kiai"-annya, Gus Dur mampu menerobos batas-batas kekuasaan yang tabu untuk dimasuki oleh lawan-lawan politik Soeharto.

Periode 1990-2000: Periode perlawanan politik. Sejak berdirinya ICMI, Gus Dur membangun struktur perlawanan yang hegemonik, dengan menarik tokoh-tokoh anti-militerisme untuk bergabung ke dalam Forum Demokrasi. Keseriusan Gus Dur dalam politik dianggap sebagai ancaman baru oleh Soeharto, sehingga Gus Dur mulai mendapat tekanan dan pengawasan dari Soeharto. Di sisi lain, Gus Dur justru meluaskan jaringan kolegialnya secara vertikal dan horizontal. Melalui strategi diskursus "*blocking-unblocking*", Gus Dur "menebar jala" kepada pihak-pihak yang dikecewakan oleh Soeharto dan kepada komunitas-komunitas

agama, etnis, dan golongan untuk merebut kekuasaan. Kesadaran bahwa perubahan di Indonesia harus dilakukan melalui perebutan kekuasaan, sudah dipahami sejak 1970-an, dan semakin mengerucut ketika Gus Dur secara langsung berbenturan dengan Soeharto. Situasi pada 1998 membuktikan kekuatan strategi "menebar jala" yang dibangun Gus Dur. Banyak kalangan menganggap Gus Dur adalah sosok yang mampu menjadi penengah dari pihak-pihak yang bertikai di Indonesia.

Selanjutnya, situasi politik mengharuskan Gus Dur mengubah strategi perlawanannya, sehingga pada 23 Juli 1998 Gus Dur dengan dukungan NU melakukan perlawanan struktural terhadap pemerintah, dengan mendirikan PKB. Kolaborasi Gus Dur dengan kelompok-kelompok Islam semakin melebarkan pengaruh Gus Dur. Lobi-lobi politik Kelompok Poros Tengah—yang dibarengi dengan tumpulnya lobi para politisi PDI-P serta kekhawatiran Golkar Baru yang dianggap pro-Soeharto—akhirnya mengantarkan Gus Dur menjadi presiden, mengalahkan Megawati. Kemenangan ini sebenarnya sudah diprediksi sebelumnya, yaitu dari komposisi anggota MPR yang mayoritas berpihak pada gerakan Asal Bukan Mega (ABM) yang dihembuskan oleh Kelompok Poros Tengah, dan juga pengaruh fatwa-fatwa anti-presiden perempuan.

Periode 2000-2005: Gus Dur menjadi presiden (1999-2001). Pada masa ini, Gus Dur tidak banyak menulis. Baru setelah ia dilengserkan aktivitas menulisnya kembali hidup. Kondisi psikologis dan situasi politik yang melatarbelakangi tulisan-tulisannya lebih menunjukkan bentuk *cattenaccio*, pledoi, dan kekecewaan terhadap berbagai tindakan kontroversialnya selama ia menjadi presiden. Kekecewaan demi kekecewaan terekam jelas dalam tulisan-tulisannya mulai tahun 2002 hingga saat ini. Meskipun masih dijumpai tulisan-tulisan yang tidak bernada kecewa, setelah diamati ide-ide di dalam tulisan-tulisannya tersebut sebagaian

besar merupakan pengulangan dari ide-ide tahun 1970—1990-an.

Pada periode ini juga ditandai oleh degradasi kualitas intelektual Gus Dur. Sejak terserang *stroke* yang cukup hebat, Gus Dur secara fisik tidak lagi dapat menulis, meskipun ia masih mampu menunjukkan daya ingat (*remembering*) di dalam proses penulisan—caranya adalah dengan asistensi penulisan oleh pihak lain. Keraguan penulis terhadap relasi *brain damage* dengan intelektualitasnya memerlukan perhatian khusus dalam proses kritisasi tulisan-tulisan Gus Dur, seperti penulis lakukan pada Bab V. Penulis mengakui bahwa kajian terhadap relasi *brain damage* dengan intelektualitas—khususnya kajian tulisan yang belum diteliti—tetapi untuk memberikan arahan analisis, penulis mengkombinasikan parameter dari Hart (2005)[165] yang menekankan pada adanya *clue* atau *polical keywords* (*local semantic* dalam terminologi van Dijk) sebagai indikator adanya ide baru, dengan merujuk kepada van Dijk (2000). *Critical discourse analysis* (CDA) oleh van Dijk diartikan sebagai metode untuk membidik *social power abuse, dominations,* dan *inequality* melalui media *texts and talk* yang berkaitan dengan konteks sosial dan politik.[166] Pendekatan CDA berada pada tingkat makro, *intermediate,* dan mikro. Kajian

[165] Roderich P Hart, Sharon E.Jarvis, et.al, *Political Keywords: Using Language that Uses Us* (London: Oxford Uni.Press, 2005), hlm. 20-25. Bahasa politik memang khas, ia merupakan bahasa kaum penguasa dan tertindas guna merepresentasikan posisinya masing-masing sebagai bentuk kompromistik atau perlawanan. Bahasa politik informal sering digunakan secara tidak sadar dalam percakapan sehari-hari sebagai upaya dominasi dan perlawanan. Sedangkan bahasa politik formal secara sadar digunakan oleh institusi-institusi formal kenegaraan ataupun LSM untuk melakukan tawar-menawar kepentingan, sekaligus juga sebagai instrumen kekuasaan untuk menekan, memaksa, dan menindas.

[166] Teun van Dijk, *Critical Discourse Analysis* (e-text, 2000), hlm. 1. Dijk menjelaskan bahwa dasar CDA adalah *critical theory* yang berkembang di Frankfurt sebelum PD II. Titik perhatian teori kritis adalah pada gejala bahasa. Aliran kritis dalam kebahasaan ini berkembang di Inggris dan Australia pada akhir dekade 1970-an.

tingkat mikro menempatkan diskursus sebagai entitas pikiran dan kepentingan. Untuk menemukan entitas pikiran dan kepentingan, digunakan metode strukturalis, yaitu penelusuran terhadap topik, skemata, retorik atau gaya, dan adanya semantik khas (*local semantic*).

Van Dijk mendefinisikan *topic* sebagai *"The global coherence and the most important information of texts and talk". Schemata* adalah format struktur bahasa (*superstructure*). Dengan kata lain, *schemata* dibangun oleh pola hukum logika.[167] *Local semantic* sebagai suatu terminologi yang memiliki *crucial context category*, yang didasarkan pada kepentingan politik dan posisi ideologi si aktor. Sedangkan *rethoric* dan *style* adalah *specific lexicalization and syntactic structure, for emphasis or de-emphasis of underlying meaning*.[168]

Untuk parameter lain yang berfungsi menjelaskan kekuatan analisis serta kekayaan wawasan, penulis menggunakan pendekatan Coulthard (1994) yang ditunjukkan dengan penggunaan kata. Jumlah dan efektivitas penggunaan diksi menjadi indikator proses berpikir yang efektif. Selain itu, ia juga menjadi ukuran atas konsentrasi si penulis dalam melakukan elaborasi secara tuntas (Herriot, 1970).[169]

---

[167] *Schemata* ini merupakan manifestasi kontinum dari proses kognitif dan afektif manusia, dan pola ini terwujud dalam struktur proposisi. Soal koneksitas ini, lihat Kaelan, *Fisafat Bahasa* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 17–20. Pengertian *superstructure* merujuk pada fungsi logika bahasa itu sendiri, maka prinsip ini didasari oleh kaidah-kaidah logika.

[168] Van Dijk, *Political Discourse and Political Cognitions* (e-text, 2000), hlm. 22-23.

[169] Peter Herriot, *An Introduction to the Psychology of Language* (London: Mentuen's & Co.Ltd, 1970), hlm. 141. Herriot mendasarkan pemahamanannya dari Piaget dan Burner, yang mengkaji psikologi perkembangan manusia dari bahasa. Ada korelasi yang kuat antara ekspresi kebahasaan dan proses berpikir atau proses menalar seseorang. Sedangkan proses menalar erat kaitannya dengan intelegensia seseorang. Jadi, secara sedarhana, Bruner mengatakan bahwa ekspresi bahasa erat kaitannya dengan kecerdasan seseorang. Pendapat Bruner tersebut menguatkan

Menurut Young[170] dan Russel,[171] jumlah kata dan efektivitas penggunaan diksi dalam menulis menjadi indikator *aphasia* atau proses pembentukan kata dan kalimat. Proses *aphasia* ini merupakan serangkaian proses otak untuk melakukan *receptive, sensory,* dan *syntactical aphasia.* Pernyataan Young (1978) sangat membantu penulis untuk mengetahui relasi antara *brain attach* dan *aphasia* yang terjadi pada Gus Dur, yaitu dengan cara membandingkan tulisan-tulisan yang dihasilkan sebelum terserang *stroke* dan setelah terserang *stroke* hebat tahun 1999, dan dipilih secara acak.

F. Tematik Pemikiran Politik Gus Dur

Berdasarkan pemikiran politik Gus Dur, penulis menemukan jejak pemikiran politik Gus Dur yang mengusung lima ide pokok.[172] Untuk mengurai kelima ide tersebut, analisis ini merujuk pada kerangka analisis John Morrow,[173] yaitu:

---

kecurigaan penulis, bahwa terdapat hubungan antara stroke atau *brain damage* dengan produktivitas berpikir dan produktivitas kebahasaan seseorang. Pada penelitian ini, penulis tidak melakukan eksperimentasi yang mendalam terhadap tulisan dengan tingkat IQ Gus Dur, namun berusaha menunjukkan beberapa indikator ekspresi kebahasaan (tulisan) yang terjadi sebelum dan setelah stroke akut pada 1999. Pendapat ini senada dengan Karl Haberlandt. Lihat, Karl Haberlandt, *Cognitive Psychology* (Massachusset: Alan & Bacon, Massachusset, 1994).

[170] J. Z. Young, *Programs of The Brain* (New York: Oxford Univ,1978), hlm. 188. Juga senada dengan Baddeley dan Buchanan dalam tulisannya, "Word Length and The Stucture of Short-Term Memory", dalam Lyod K. Komatsu, *Experimenting with the Mind* (California: Brooke Cole, Pub. 1994), hlm. 141-156.

[171] Peter Russel, *The Brain Book, Know Your Own Mind, and How to Use It* (New York: Routledge, Keagan,1979).

[172] Yaitu: 1). Mengembangkan khazanah lokalitas Islam klasik Indonesia; 2). Humanisme sebagai perlawanan terhadap kekerasan; 3), Ide perlawanan kultural; 4). Ide integralisme; dan 5). Analisis ilmiah atas realitas dunia Islam.

[173] John Morrow, *The History of Political Thought* (USA: New York Univ.Press, 1998), hlm. 100.

1. *Politics and order*

Gus Dur sangat menaruh perhatian terhadap peran kekuasan dan penguasa, baik struktural maupun kultural. Kekuasaan yang melekat pada penguasa merupakan faktor utama untuk melakukan suatu perubahan. Melalui kekuasaanlah perubahan yang mendasar dapat dilakukan. Pesantren dalam pandangan Gus Dur merupakan prototipe sebuah negara dan kiai adalah otoritas tertinggi dalam perubahan pesantren, karena dalam sosok kiai melekat kekuasaan otoriter yang tunggal. Kesadaran politik tersebut menjadi bekal untuk memahami pola kekuasaan di dalam lingkup yang lebih luas, yaitu negara.

Namun, Gus Dur juga menyadari, situasi negara tidak sama dengan pesantren. Selain karakter kekuasaan negara yang regulatif-tersebar, kompleksitas persoalannya jauh lebih besar dan luas dibandingkan dengan pesantren. Selain itu, unsur-unsur pembentuk negara juga sangat kompleks, beragam, dan plural. Situasi ini merupakan fakta yang tidak dapat dipungkiri, sehingga Gus Dur sadar bahwa unsur-unsur yang terlibat di dalam negara harus dihargai dan diberikan hak yang sama dalam advokasi politiknya. Situasi inilah yang menyadarkan Gus Dur untuk memilih mekanisme demokrasi sebagai jalan terbaik di antara yang terburuk.

Dalam pandangan Gus Dur, demokrasi tidak hanya merupakan suatu sistem yang mampu menjamin kebebasan advokasi saja, tetapi juga memiliki nuansa etis yang mampu menjaga lahirnya keadilan tanpa kekerasan. Hal tersebut terjadi karena mekanisme demokrasi membuka ruang dialog secara seimbang dan sejajar dari semua pihak, walaupun pada akhirnya tidak terjadi kesepakatan. Bagi Gus Dur, keputusan demokrasi tidak selamanya menuju pada suatu kesepakatan atau mufakat, tetapi yang lebih tinggi adalah munculnya pemahaman dan penghargaan atas nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Berangkat dari pengalaman pesantrennya, Gus Dur masih menyakini bahwa demokrasi akan

tetap dapat diwujudkan pada situasi dominatif-hegemonik, dengan catatan jika masih terbuka ruang yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang bebas dan berdaulat. Penghargaannya yang tinggi terhadap humanisme menjadi alasan bagi Gus Dur untuk menunjukkan apresiasinya terhadap liberalisme. Menurut Umaruddin Masdar (1999), Gus Dur memandang liberalisme sebagai filsafat hidup yang mementingkan hak-hak dasar manusia atas kehidupan, karena dengan kebebasan yang dimilikinya, manusia akan berkembang menjadi individu yang kreatif dan produktif. Akan tetapi, Gus Dur menolak masyarakat tanpa aturan dan norma, karena hal tersebut bukan saja suatu kemustahilan, melainkan juga menimbulkan anarkisme dan kekerasan.[174]

Gus Dur melihat bahwa peran dari kekuatan-kekuatan tersebut tampak dominan dalam kehidupan demokrasi masyarakat tradisional, khusunya pesantren, sehingga ia menyadari bahwa Indonesia memiliki satu model demokrasi yang hidup bersama tradisi, yang relevan dengan karakter Indonesia. Demokrasi model Indonesia dalam konsep Gus Dur memiliki ciri, berupa kombinasi yang integralistik dari berbagai entitas, seperti politik, budaya, rasionalitas, dan kekuatan kultur. Jadi, demokrasi yang dimaksudkan oleh Gus Dur adalah suatu sistem demokrasi yang telah mengalami "pribumisasi" dengan kultur Indonesia.

---

[174] Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 144. Penulis sejalan dengan beberapa kesimpulan Masdar berkaitan dengan gagasan Gus Dur tentang demokrasi, liberalisme, dan pluralitas, sehingga beberapa pengertian kunci sengaja penulis kutip dari Masdar untuk lebih mengkristalkan pemikiran politik Gus Dur tentang demokrasi. Meskipun terdapat beberapa keberatan penulis terkait penjelasan Masdar tentang liberalisme Gus Dur yang dianggapnya sebagai konsekuensi atas pluralismenya, bagi penulis, liberalisme Gus Dur justru lahir sebagai konsekuensi penghargaannya terhadap citra kemanusiaan (humanisme) yang serba unik dan plural. Sedangkan mengenai demokrasi, menurut Masdar, demokrasi liberal merupakan konsep dan sekaligus misi perjuangan Gus Dur. Hemat penulis, demokrasi liberal lebih merupakan instrumen atau model yang ideal bagi terbentuknya masyarakat sipil.

Dalam konteks hubungan antara agama dan negara, Gus Dur menyebutnya dengan terminologi "sekuler, tetapi tidak sekuler". Agama dalam pemikiran Gus Dur menjadi *belief system* yang bersifat individual, bukan kolektif, terlebih struktural atau ideologi negara. Negara merupakan hasil kesepakatan dan perjuangan politik dari berbagai pihak, bukan milik mayoritas ataupun pihak tertentu. Demikian juga dengan Islam di Indonesia yang mayoritas, tidak ada keharusan negara menjadikan Islam sebagai ideologi negara.

Sebagai seorang muslim, Islam menurut Gus Dur merupakan etika sosial yang mendasar, yang relevan untuk diterapkan dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun, keyakinan tersebut tidak lantas membuat Gus Dur melakukan pemaksaan untuk mengimplementasikan syari'at Islam ke dalam negara.

Dalam pandangan Gus Dur, hubungan Islam dan demokrasi lebih bersifat substantif ketimbang simbolis. Revivalisasi Islam harus diartikan sebagai upaya merekonstruksi masyarakat baru yang lebih adil, demokratis, berkedaulatan hukum, dan ramah terhadap pluralitas. Kebangkitan Islam bukan merupakan gairah baru untuk menegaskan identitias primordial secara vulgar, tetapi esensi kebangkitan itu sebenarnya sebagai upaya pencapaian cita-cita Islam yang sejati, yaitu keadilan dan kesamaan antarsesama. Cita-cita Islam adalah terbentuknya suatu masyarakat egalitarian, yang di dalamnya tersimpul kebebasan dan tanggung jawab publik dalam kerangka mekanisme *syura* dan prinsip persamaan yang menjunjung tinggi toleransi.[175] Inilah yang menjadi bukti bahwa ide pemikiran politik Gus Dur dibentuk oleh konsep masyarakat sipil (*civil society*) dalam Islam.

Pancasila dalam pandangan Gus Dur tidak hanya bersandar pada tradisi, tetapi juga sejalan dengan syari'at Islam. Daya

[175] *Ibid.*, hlm. 148.

akomodatif ini yang meneguhkan bahwa Pancasila merupakan ideologi yang sesuai dengan watak dan tradisi bangsa Indonesia. Pancasila versi Pembukaan UUD 1945 merupakan ideologi yang mampu merangkul berbagai pihak yang terdapat di dalam negara. Hal itu disebabkan karena Pancasila mengayomi citra kemanusiaan tanpa memandang agama, ras, dan suku. Adapun konsep Pancasila versi Piagam Jakarta bagi Gus Dur merupakan kontrak politik yang menguntungkan kekuatan Islam saja, namun di sisi lain, secara struktural menekan kelompok minoritas. Hal ini menurut Gus Dur membuka peluang lahirnya kekerasan terhadap berbagai pihak-pihak yang tidak "menjalankan syari'ah Islam bagi pemeluknya". Konstruksi inilah yang mendasari pandangan integralistik Gus Dur.

Di dalam masyarakat sipil, demokrasi menjadi keharusan yang harus dipenuhi, bukan saja karena demokrasi sangat memungkinkan terbentuknya suatu pola interaksi dan relasi politik yang berimbang dan tidak eksploitatif, melainkan lebih penting dari itu, demokrasi menciptakan penghargaan atas kondisi bangsa Indonesia yang plural. Di dalam dunia modern, demokrasi dapat mempersatukan beragam kecenderungan dari kekuatan bangsa. Demokrasi menjadi sedemikian penting dalam suatu negara yang pluralistik karena kehidupan kebangsaan yang utuh hanya bisa tercapai dan tumbuh di dalam masyarakat sipil, yang menurut Gus Dur menjadi ruang belajar yang dialektis bagi pergumulan diskursus. Karena itu, tegaknya masyarakat sipil bukan hanya terletak pada pola hidup berdampingan secara damai saja, melainkan pada tegaknya *role of law*. Inilah salah satu esensi dari masyarakat sipil, yaitu adanya kebebasan untuk saling menawarkan dan menolak.

2. *Politics and virtue*

Gus Dur sangat menyadari bahwa syari'at Islam memiliki nilai-nilai universal yang dapat diterapkan oleh negara, tanpa harus mengklaim dirinya sebagai negara agama (Islam). Klaim-klaim identitas yang diperankan oleh negara justru akan membuatnya terjebak ke dalam perilaku kekerasan. Negara akan cenderung memihak kepada mayoritas dengan menekan minoritas. Dalam pandangannya, syari'at memiliki nuansa etis berupa pembelaannya terhadap hak-hak dasar manusia. Peran pembelaan itu tidak harus melalui struktur kekuasaan, tetapi melalui proses kultural.

Penghormatan Gus Dur yang besar atas sesuatu yang harus ada (*ad-daruriat*) untuk kelangsungan hidup manusia, telah membuat pemikiran politik Gus Dur selalu dipenuhi oleh semangat melawan sumber, budaya, dan sistem yang melahirkan kekerasan, meskipun pada praktiknya kekerasan harus dilawan dengan kekerasan (*bellum omnium contra omnes*). Dalam konteks yang terakhir ini Gus Dur percaya pada mekanisme hukum sebagai instrumen yang efektif membentuk tatanan masyarakat. Bagi Gus Dur, supremasi hukum hanya bisa tegak jika ada tiga unsur yang dapat berfungsi secara efektif, yaitu konstitusi, peradilan yang bebas, dan hak uji peraturan perundang-undangan.

Gagasan "pribumisasi Islam" dan implementasinya sebagai etika sosial tidak ditempatkan sebagai ideologi alternatif. Gus Dur menempatkan Islam sebagai pengisi demokrasi dengan prinsip-prinsip universalnya, seperti persamaan, keadilan, musyawarah, kebebasan, dan *role of law*, karena salah satu aspek dari Islam adalah agama hukum.[176] Kenyataan ini memperkuat penerapan

[176] *Ibid.*, hlm. 147. Keempat prinsip dasar tersebut merupakan basis lahirnya masyarakat sipil (*civil society*). Penjelasan lebih rinci oleh Heywood, lihat Heyword, *Political Ideologies* (New York: MacMillan Press, 1992), hlm. 23-27.

konsep integralistiknya bagi Indonesia, di mana negara memberi ruang dan penghargaan terhadap khazanah lokal yang bersumber dari pluralitas budaya masyarakat Indonesia itu sendiri.

3. *Politics and freedom*

Penghargaan tertinggi Gus Dur terletak pada kebebasan advokasi dan ekspresi politik. Situasi demokrasi sangat menjamin manusia untuk mengekspresikan pilihan dan kehendak politiknya secara bertanggung jawab, termasuk untuk tidak ikut memilih dalam pemilu (golput).

Setiap warga negara memiliki kebebasan untuk melaksanakan hak-hak politiknya, seperti berserikat, mendirikan partai, memilih dan tidak memilih dalam pemilu. Kebebasan mengemukan pendapat dalam berbagai ekspresi dan bentuk, baik perorangan maupun kelompok merupakan esensi dari kehidupan demokrasi yang diperjuangkan oleh Gus Dur, sejauh kebebasan itu dilandasi semangat penghargaan terhadap citra kemanusiaan (*humanisme*).

Soal liberalisme, Gus Dur melihatnya sebagai filsafat hidup yang mementingkan hak-hak dasar manusia, meskipun ia menolak kebebasan tanpa batas dan norma. Liberalisme justru memberi ruang kesadaran akan lahirnya norma, kedaulatan hukum, dan keadilan, tanpa memandang asal-usul etnis, budaya, dan agama. Liberalisme Gus Dur merupakan konsekuensi logis atas penghargaannya terhadap citra kemanusiaan yang universal.[177]

Meskipun politik memiliki orientasi perjuangan masing-masing, pada akhirnya politik harus mampu menjaga, mempertahankan, dan memperjuangkan citra kemanusiaan di atas segalanya. Orientasi politik mestinya diarahkan untuk menjaga kelangsungan sesuatu *yang harus ada* demi kehidupan itu sendiri,

---

[177] *Ibid.*, hlm. 144.

bukan semata-mata untuk kekuasaan. Oleh karena itu, politik harus mampu melepaskan diri dari budaya, sistem, dan unsur yang berpotensi melahirkan kekerasan. Gus Dur menyadari bahwa upaya tersebut sangat sulit dilakukan, terlebih politik yang sudah berpadu dengan kekuasaan. Akan tetapi, upaya mewujudkan hal tersebut tidak berarti tidak mungkin, Gus Dur meyakini bahwa upaya tersebut dapat dilakukan jika politik dijiwai oleh suatu etika. Sebagai kiai yang memahami esensi syari'at, Gus Dur menemukan suatu ruang tempat berpadunya *nas* dan *'urf* secara implementatif dalam politik. Dalam terminologi fiqh, ruang tersebut disebut *Maqashid Al-Syari'ah,* yaitu suatu upaya untuk menempatkan secara dinamisn nilai-nilai syari'at terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat.

4. *Politics happiness and welfare*

Kesejahteraan rakyat bagi Gus Dur merupakan tujuan dari negara. Struktur negara merupakan perangkat politik guna mendistribusikan kesejahteraan secara meluas. Kesejahteraan dalam konteks ini adalah menjaga dan menyediakan sesuatu *yang harus ada*[178] demi kelangsungan hidup manusia secara mendasar. Mengingat keterbatasan negara dalam menjangkau daerah-daerah terpencil atau masyarakat bawah, maka negara harus memaksimalkan lembaga-lembaga swadaya masyarakat guna mencapai tingkat distribusi yang maksimal.

Dengan perlakuan yang adil di muka hukum, terwujudnya persamaan hak dan derajat bagi warga negara bisa terjamin. Persamaan inilah yang menjadi jaminan terciptanya keadilan sosial yang sebenarnya. Jadi, kesejahteraan dan kebahagiaan akan

[178] Seperti: 1). Keselamatan fisik, 2). Keselamatan keberagamaan, 3). Keselamatan keluarga, keturunan, 4). Keselamatan harta benda, dan 5). Keselamatan profesi.

tercapai jika negara mampu menegakkan *role of law* secara maksimal dan menjujung tinggi supremasi hukum.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa pemikiran politik Gus Dur secara eksplisit menunjukkan ciri pemikiran "Kiri Islam", yang gigih mempromosikan pemikiran alternatif berbasis substantif Islam, mengedepankan persamaan, keadilan, kebebasan, dan sikap egaliter di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Demokrasi dan liberalisme yang ditawarkan Gus Dur tidak hanya dalam bentuk prosedur-formal, tetapi juga dalam bentuk kultur-etis. Demokrasi menjadi ruang presentasi publik yang mampu melahirkan jawaban-jawaban bagi penyelesaian persoalan-persoalan bangsa, karena di dalam demokrasi akan tercipta pelbagai tawaran yang memungkinkan terjadinya *choice and exit* secara variatif. Jadi, demokrasi liberal akan mengantarkan masyarakat pada perspektif yang jelas dan dinamis.

Bab V
Tinjauan Kritis Atas Kritik Gus Dur

A. Konstruksi Kritis Pemikiran Politik Gus Dur

Setelah membaca tulisan Gus Dur yang berjumlah lebih dari 500 tulisan, penulis yakin bahwa Gus Dur melakukan perlawanan terhadap kekuasaan dengan menggunakan pendekatan postmodern, yang memandang dan memfungsikan kekuatan diskursus sebagai instrumen perlawanan. Indikasi tersebut ditemukan karena selama kurun waktu 30 tahunan, Gus Dur selalu menawarkan interpretasi-interpretasi yang independen terhadap persoalan-persoalan sosial politik di Indonesia, termasuk dalam memandang pemerintah, meskipun tema-tema yang ditulisnya terkadang menggunakan isu-isu keagamaan, kesejarahan, dan peristiwa sehari-hari. Hal ini yang membuat penulis menyebutnya dengan "strategi makan bubur", tidak *to the point* pada persoalan, tetapi menggunakan gerak melingkar untuk menuju tema utama yang ingin dikritiknya.

Produktivitas menulis Gus Dur, baik yang dipublikasikan maupun tidak, dapat dilihat pada tabel 3. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan 266 tulisan/artikel sebagai bahan kajian untuk membaca pemikiran politik Gus Dur.

Tabel 3.

Jumlah Tulisan Gus Dur yang Teramati

Tahun	Jumlah
1970-1980	105
1980-1990	215
1990-2000	80
2000-2005	100
	500

Tabel di atas menunjukkan produktivias Gus Dur dalam mengkritisi persoalan-persoalan Indonesia. Tulisan tersebut tersebar di berbagai media massa, tulisan-tulisan untuk seminar ataupun dalam kompilasi tulisan dari beberapa buku.

Status keulamaan Gus Dur turut mempengaruhi skematika pemikiran politiknya. Melalui metode *Maqashid Al-Syar'iyah,* Gus Dur berupaya melakukan sinergisasi tiga entitas, yaitu *nash, falsafah,* dan *'urf,* yang sangat khas di dalam membangun ide-idenya. Hasil kajian Barton (1999) menjelaskan alasan pemikiran keagamaan Gus Dur yang liberal dan progresif atau neo-modernis, yaitu: 1). Interpretasi-interpretasi *ushul fiqh*-nya lebih kuat disandarkan pada rasionalitas daripada metodologi tradisional. 2). Pengaruh latar belakang hidupnya yang lebih dekat dengan rasionalitas. Karakter demikian ikut membentuk skematika pemikiran politiknya, sehingga dalam penelitian ini, penulis menempatkan Gus Dur sebagai pemikir yang kritis, karena di dalam setiap artikelnya selalu ditemukan semangat pembebasan dan pencerahan kepada masyarakat dengan cara membuka ruang lain sebagai alternatif untuk melihat. Melalui kurang-lebih 500

artikelnya, Gus Dur secara makro selalu mengusung tema yang konsisten, yakni: 1). Mengembangkan khazanah lokalitas Islam klasik Indonesia; 2). Humanisme sebagai perlawanan terhadap kekerasan; 3). Ide perlawanan kultural; 4). Ide integralisme; dan 5). Analisis ilmiah atas realitas dunia Islam.

Sejak tahun 1970-an, tulisan Gus Dur telah menunjukkan upaya yang konsisten guna melakukan pembelaan terhadap komunitas yang termarjinalkan seperti pesantren. Awalnya, pembelaan terhadap pesantren merupakan hal yang wajar dilakukan karena Gus Dur adalah bagian dari dunia pesantren, yang sering kali mendapat perlakukan diskriminatif dari pemerintah. Dalam benak Gus Dur, semestinya pemerintah adil dalam memperlakukan pesantren, karena sejarah telah mengakui kalau kontribusi dunia pesantren bagi Indonesia tidak bisa dianggap kecil. Namun demikian, isu pembelaan Gus Dur semakin melebar sejak dirinya terjun ke dunia politik (praktis).

Sebagai manusia pesantren, Gus Dur dengan kemampuan menulis dan analisisnya melakukan publisitas diskursus bahwa pesantren patut diperhatikan oleh pemerintah. Tulisan-tulisannya yang bertemakan pesantren (kurang lebih 65% dari total tulisannya) menunjukkan upaya yang sangat kuat untuk mengintroduksir lokalitas dan Islam klasik Indonesia sebagai aset yang dominan untuk dikembangkan dan diberdayakan oleh pemerintah. Pembelaan Gus Dur mengarah pada dua sasaran: kepada pemerintah dan forum intelektual berdasi. Ide utama dapat ditemukan dalam tulisannya yang berjudul "Salahkah Jika Dipribumikan?" Kata "dipribumikan" mengingatkan kita pada tulisan Quraish Shihab, "Membumikan al-Quran". Jika Quraish Shihab menekankan pada hermeneutika tafsir, Gus Dur lebih menunjukkan upaya dialektika antara entitas Islam klasik dan falsafah serta budaya Indonesia sebagai wadahnya. Tulisan Gus Dur di atas tidak terlalu panjang, sekitar 3.000 kata dengan 14 paragraf, tetapi cukup kuat

menunjukkan adanya orisinilitas ide yang melekat pada kata "pribumisasi".

Gus Dur telah melakukan eksperimentasi pemikiran selama 15 tahun untuk membangun orisinilitasnya melalui Majalah *Horizon, Prisma,* dan *Tempo*, serta di Lembar Suara Mahasiswa Mesir. Selain itu, di tingkat wacana, ia melakukan eksperimentasi sosiologis, seperti menggantikan ucapan "*Assalamualaikum*" dengan ucapan "*selamat pagi*".[1] Keberaniannya tentu disadari akan mengundang risiko dan reaksi, baik dari dalam internal NU maupun dari kalangan umat Islam lainnya. Terbukti, mereka melihat adanya ketidakwajaran pada sikap Gus Dur sebagai seorang kiai, dengan mengeluarkan pernyataan yang justru dianggap merendahkan ajaran Islam itu sendiri. Reaksi balik tersebut merupakan situasi harapan yang ingin dimunculkan oleh Gus Dur, karena dengan reaksi tersebut, Gus Dur dapat melakukan pembelaan dan dialog, sekaligus membuka ruang baru dalam menghargai peran rasionalisme oleh umat Islam, walaupun dalam beberapa pernyataannya, sebenarnya Gus Dur melakukan pembelaan diri, seperti ungkapnya:

> Kehebohan dalam soal ini, sebenarnya bermula dari suatu kejadian yang sederhana pula. Saya telah diwawancarai oleh wartawan *Amanah* selama lima jam dalam bulan puasa. Dalam penyajiannya, **hasil wawancara itu dipotong**, mungkin terlalu panjang. Akan tetapi, pemotongannya itu dilakukan justru tepat pada bagian yang paling penting. Saya mengatakan bahwa di antara problem yang dihadapi oleh umat Islam adalah bagaimana mempertemukan antara budaya *(adab)* dan norma (syari'ah), sebagaimana juga menjadi persoalan dalam ushul fiqh. Saya katakan, pada dasarnya harus diupayakan titik-temu yang sebesar-besarnya di antara keduanya. Saya mengambil contoh tentang arsitektur masjid Indonesia kuno yang selalu mem-

[1] Penjelasan Gus Dur tentang alasan penggantian *Assalamualaikum* menjadi "Selamat pagi" dapat dilihat dalam Abdurrahman Wahid, *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab: Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi* (Jakarta: Fatma Press, 1989), hlm. 33-35.

punyai atap tiga lapis, sebagaimana yang **sekarang dipopulerkan lagi oleh masjid bantuan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila.** Atap tiga lapis ini menggambarkan iman, Islam, dan ihsan. Tiga lapisnya sendiri sebenarnya diambil dari simbolisasi (perlambangan) dari masa Hindu-Budha. Yaitu, lapis sembilan, sebagaimana banyak dilihat di Bali. Simbolisasi sembilan ini menggambarkan sembilan lingkaran hidup manusia (reinkarnasi). Oleh **Wali Songo**, sembilan lapis itu disisakan tinggal tiga saja dan disertai dengan **penggantian maknanya.** Artinya, mereka mengambil bentuk budayanya saja, tetapi memberi isi lain, yaitu iman, Islam, dan ihsan. **Walisongo telah membuat penyesuaian pelan-pelan, dan tidak langsung membuat sesuatu yang sama sekali baru.** Contoh lain adalah adat yang berkembang di sekitar hari pasaran. Sebenarnya Islam tidak mengenal Wage, Kliwon, Legi, dan sebagainya, tetapi kemudian terjadi perpaduan di mana hari yang dianggap lebih mulai dari yang lain adalah hari Jumat Legi. **Perpaduan ini tidak melanggar *syara'*, tetapi bisa *ngemong* kebudayaan lokal.**

Namun, ada beberapa hal yang tidak bisa diperlakukan begitu saja seperti contoh di atas. Misalnya, ketentuan tentang salam. Memang secara budaya, *assalamu'alaikum* hanyalah sekadar ucapan berbaik-baik jika bertemu orang. Karena itu, secara budaya, ucapan salam ini bisa digantikan dengan "selamat pagi" dan sebagainya. Tetapi, jangan lupa bahwa di dalamnya terdapat dua soal yang menyangkut norma. Pertama, memang memulai salam tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban, yang karenanya ucapan ketika menjawab tidak bisa digantikan dengan ucapan lain selain yang telah ditetapkan. Kedua, ucapan salam merupakan bagian tak terpisahkan dari shalat.

Penjelasan terakhir inilah yang terpotong, yang disajikan adalah contoh tentang budaya saja, sedang sisi normanya terpotong. Terjadilah kehebohan, dan saya pun menyampaikan penjelasan ulang di majalah yang sama. Tapi pada umumnya, orang tidak membaca penjelasan kedua itu. Saya tetap menghimbau agar kita menghargai budaya melalui sebuah upaya pribumisasi Islam.[2]

Sikap *hila* yang dalam bahasa Foucault disebut *pharresia* dilakukan oleh Gus Dur dengan mengatakan bahwa "hasil wawancara tersebut tidak utuh dan dipotong-potong oleh wartawan".

[2] Tulisan dengan cetak tebal (*bold*) berasal dari penulis (Munawar Ahmad). Demikian juga pada kasus-kasus serupa di dalam kutipan, sejauh tidak ada keterangan lebih lanjut dari penulis (*red.*).

Clue tersebut dapat ditemui dari kalimat "hasil wawancara itu dipotong" dan "penjelasan terakhir inilah yang dipotong". Kesalahan tersebut tampaknya disadari oleh Gus Dur, maka ia harus "bela diri". Upaya tersebut tampak dalam tulisan di atas dengan cara menggunakan "sejarah Wali Songo". Gus Dur berpendapat bahwa apa yang dilakukannya, dahulu pernah dilakukan juga oleh para wali, demi me-*ngemong* rakyat kecil. Logika ini juga dilestarikan oleh pemerintahan Orde Baru melalui Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila.

Sikap senada juga ditunjukkan Gus Dur ketika ucapannya menyinggung Soeharto, yang dimuat dalam buku *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Gus Dur mengatakan bahwa Soeharto itu bodoh:

> In an interview in 5 March 1992, Wahid was no less forthcoming when I asked him why he thought his views were being disregarded by Soeharto "two reason" he said," **Stupidity**, and because Soeharto doesn't want to see anyone he doesn't control grow strong.

Bela diri atau *hila* Gus Dur terhadap tulisan tersebut terdapat di dalam ungkapan sebagai berikut:

> *Enggak*, saya ditanya Adam Schwarz, bagaimana jawaban Pak Harto terhadap surat Anda tentang keadaan muslim di Aljazair? Lalu saya jawab, 'Di situlah bodohnya. Kok, saya mengira surat saya akan dijawab Pak Harto. Kalau dijawab 'kan berarti dia memihak kepada saya *lo*. Itu bodohnya siapa? *Kan* bodohnya saya, *cuma* ketika diletakkan dalam bahasa Inggris konteksnya jadi lain. Sepertinya saya *mbodohin* Pak Harto, padahal saya itu *mbodohi* diri saya.'[3]

Sebenarnya hubungan Gus Dur dengan Soeharto sebelum kasus "stupidity" cukup akrab, seperti ketika Soeharto ikut mem-

[3] Suhendrik, *Saya Jadi Presiden: Prediksi Futurologis Gus Dur yang Menjadi Kenyataan* (Pasuruan: CV. Garoeda, 2003), hlm. 193. Wawancara dengan wartawan *Forum*, No. 17, Thn. V, 2, Desember 1996.

beri sumbangan untuk membeli rumah Gus Dur di Ciganjur, seperti pengakuannya:

> Cuma pinjaman, secara pribadi dia kasihan melihat saya tidak punya rumah. Tadinya Pak Harto mau *ngasih*, tapi saya tidak mau. Di Indonesia *'kan* banyak yang belum punya, *kok* saya *doang* yang dikasih. Kalau saya *'kan* bisa cari sendiri. Ya, waktu saya sakit juga dibantu. Pak Harto kalau yang soal begitu harus dipuji, beliau itu menghargai sekali saya, walaupun saya sering kritis dengan dia. Sebagai seorang pemimpin, Pak Harto itu bersifat *correct* dalam hubungan dengan orang. Itu yang harus kita hargai.[4]

Dalam struktur pledoi di atas, tidak ditemukan konstruksi *ushul fiqh*. Tulisan itu hanya sebuah apologi saja, namun dalam pandangan postmodern, tulisan tersebut mengandung semangat perlawanan, berupa tawaran interpretasi baru atas simbol-simbol agama, yang secara sosiologis berbeda dengan kebiasaan interpretasi para ulama tradisional yang cenderung skriptural. Menurut Barton (1999), pola berpikir demikian menjadi ciri pemikiran neomodernis dan progresifnya Gus Dur. Karakter tersebut juga dimiliki oleh Nurcholish Madjid, Dawam Raharjo, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib. Kata "pribumisasi Islam" menjadi indikator Barton untuk menyatakan bahwa upaya Gus Dur menjadikan budaya sebagai basis pemberdayaan dan dinamisasi, merupakan upaya yang liberal dan progresif. Melalui pemikiran progresifnya, Gus Dur menolak gerakan yang mencabut lokalitas dengan menggantikannya dengan nilai-nilai yang berasal dari luar, termasuk Islam itu sendiri. Hal ini juga menjadi alasan kenapa ia menolak gerakan Islam formalis yang menghendaki pemberangusan nilai-nilai lokal dari Indonesia. Bagi Gus Dur, Islam dapat diterapkan di Indonesia setelah sebelumnya ia dipribumisasikan.

Ide "pribumisasi Islam" terinspirasi oleh sejarah Gamel Abdul Nasser di Mesir pada era 1960-an. Ide naturalisasi ajaran

[4] *Ibid.*, hlm. 142.

Islam Nasser, yang dibungkus dengan nama "Sosialisme Arab", merupakan eksperimentasi Nasser untuk mendialektikan Islam, kemiskinan Mesir, dan perubahan situasi. Pola pemikiran ini kemudian diadopsi oleh Gus Dur untuk melakukan naturalisasi Islam di bumi Indonesia, sehingga muncullah ide "pribumisasi Islam". Pemahaman sekaligus kekagumannya atas eksperimentasi ideologi Nasser menjadi bukti atas pembelajaran Gus Dur terhadap proses Nasser, yang disebutnya sebagai "manifestasi lokal sebuah ideologi lain". Ia adalah upaya hibridasi yang coba diterapkan di Indonesia. Gus Dur punya keyakinan bahwa melalui proses tersebut, ajaran Islam akan lebih terasa sebagai "ajaran bumi" daripada "ajaran langit", yang selama ini ditanamkan oleh para ulama, seperti ungkapnya dalam artikel "Kiri Islam Warisan Nasser".[5]

> Apakah gerakan identitas kelompok terakhir itu? Komunis bersorbankah, yang rajin ke masjid seperti dilakukan Babrak Karmal di Afghanistan bulan-bulan terakhir? Sosialis berjubah dan berkhotbah di masjidkah? Ulama Marxis? Ternyata, mereka tidak dapat dikategorisasikan dengan mudah. Mereka terdiri atas bermacam corak dengan pendirian yang tidak sepenuhnya sama. Ada yang mendasarkan pemikiran yang tidak sepenuhnya sama. Ada yang mendasarkan pemikiran ideologis mereka pada analisis Marx, ada pula yang tidak memiliki wawasan perjuangan kelas. Tetapi, apa pun perbedaan pendirian, satu hal menyatukan mereka dalam orientasi tunggal: penafsiran mereka yang langsung atas Islam sebagai sumber penciptaan struktur masyarakat yang lebih adil. Paham kerakyatan (populisme) adalah orientasi struktural mereka, baik bagi yang pernah tergoda oleh Marxisme (bahkan Komunisme) maupun yang lugas berpikir keagamaan saja. Mereka sama-sama **mengagumi perjuangan** ideologi mendiang Nasser: mereka melihat adanya orientasi di atas pada masyarakat yang coba diciptakan oleh pejuang revolusioner paten itu. Walaupun Nasser menamai ideologinya sebagai Sosialisme Arab, penamaan itu tidak mengganggu kesetiaan mereka kepadanya: ideologi tersebut adalah **manifestasi lokal sebuah ideologi lain,** yang mereka namai Sosialisme Islam. Walaupun ada juga yang kemudian meninggalkan sosialisme "model Islam" ini untuk menyerukan ideologi

[5] Ditulis 14 November 1981.

> Islam yang lebih eksklusif melalui organ *Al'tisam* (yang akhirnya diberangus mendiang Sadat dan tetap ditutup oleh Mubarak). Seperti kolumnis produktif, Abdullah Samman, secara keseluruhan, kelompok "Islam Kiri" (Arab: *yasari dini)* ini masih tetap utuh, walau hampir semuanya disekap dalam tahanan.
>
> Menarik juga untuk mengikuti kegiatan mereka, jika nanti rujuk sosial yang sedang dipersiapkan Mubarak akan memberikan kebebasan kepada mereka untuk meneruskan kegiatan. Akan tetap efektifkah mereka sebagai "gerakan kiri" atau justru hilang orientasi politik tersebut? Kalau tetap, bukankah kelompok **"Islam kiri"** ini akan mampu **menyajikan pandangan keagamaan yang cukup segar dan tidak konvensional di kalangan kaum muslimin** Mesir?

Sebenarnya, perhatian Gus Dur tertuju pada kemampuan ideologi "Islam Kiri", yang dipandangnya "mampu menyajikan pandangan keagamaan yang cukup segar dan tidak konvensional di kalangan kaum muslim". Frase di atas menjadi *entry* untuk memahami kecenderungan Gus Dur selama ini, sekaligus memperkuat apa yang telah disebut Barton (1999) sebagai neo-modernis atau progresif. Pijakan ini juga bisa membedakan akar historisnya dari pemikiran modern Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo, dan Ahmad Wahib. Jika Nurcholish Madjid, dkk. meletakkan pemikiran mereka pada akar historis keindonesiaan, yang belum bisa membuktikan eksperimentasi pemikiran neo-modernismenya, Gus Dur justru belajar langsung pada pengalaman Mesir di bawah Presiden Nasser, yang dipandangnya berhasil menerapkan pemikiran progresivitasnya ke dalam bentuk gerakan. Dengan demikian, neo-modernisme dan liberalisme Gus Dur jauh lebih berbobot dibandingkan dengan Nurcholish Madjid, dkk.

Selanjutnya, ketertarikan Gus Dur terhadap filsafat sosialisme telah dimulai sejak ia membaca buku-buku tentang sosialisme, termasuk komunisme. Latar belakang pendidikannya sebagai siswa jurusan ekonomi, membuat Gus Dur mampu memahami buku *Das Kapital*-nya Marx. Hal ini juga "didukung" oleh kehidupan masyarakat Indonesia yang miskin, dan mereka umumnya berada

di sekitar Gus Dur. Karena itu, ia tanpa kesulitan mampu melihat postulasi Marxisme secara konkret. Soal perhatian Gus Dur terhadap sosialisme dapat ditemukan dalam tulisannya yang berjudul "Perkembangan Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan."[6]

> Pada jenis pertama dan kedua, jelas sekali wilayah garapannya adalah **'kerja nyata'** di tingkat bawah dalam kehidupan masyarakat, seperti proyek-proyek pendidikan **keterampilan** pada upaya karitatif dan proyek transfer teknologi pedesaan dan pengembangan organisasi ekonomi yang sesuai dengan kebutuhan rakyat kecil (pra-koperasi berbentuk usaha bersama dan sebagainya) pada upaya non-karitatif yang tidak menginginkan perubahan revolusioner. Motif keagamaan untuk meningkatkan kualitas, penyadaran masyarakat akan pentingnya arti perbaikan nasib dan perlunya orientasi sosial yang **berwatak populistis** haruslah disusun dalam sebuah konsep yang bulat mengenai kedudukan manusia dalam kehidupan, kewajiban melestarikan kehidupan dalam tingkat yang tinggi dan seterusnya. **'Ideologi sosial' yang bernapaskan pertimbangan keagamaan**, yang merasukkan ke dalam dirinya visi agama tentang pengaturan masyarakat secara ideal, merupakan prasyarat mutlak bagi upaya pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan. Dari 'ideologi sosial' itulah baru dapat ditentukan cara, wilayah, dan sasaran kerja yang harus dipilih.

Meski demikian, sosialisme yang dimaksud Gus Dur merupakan sosialisme yang bernapaskan (pertimbangan) agama, bukan sosialisme murni. Bahwa Islam dapat menjadi ideologi sosialis merupakan hasil temuan Gus Dur yang panjang selama berada di Mesir. Namun, ia menolak ide Marxisme sebagai ideologi secara utuh, karena di dalam Marxisme yang dikejar hanya berupa materi semata, dengan mengingkari kodrat manusia sebagai makhluk yang bertuhan. Keberatannya ini dituangkan ke dalam dua tulisan. Yang pertama berjudul "Pandangan Islam tentang Marxisme-Leninisme."[7]

---

[6] Disampaikan pada Kursus Penyegaran Ilmu Gizi, Jakarta, 5 Oktober 1980.

[7] Wahid, *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab*, hlm. 79.

Secara ideologis, Marxisme-Leninisme tidak mungkin dipertemukan dengan Islam. Marxisme-Leninisme adalah doktrin politik yang dilandaskan pada filsafat materialisme. Sedangkan Islam—betapapun adalah sebuah agama, yang betapapun 'praktis'-nya dalam urusan keduniaan, masih harus mendasarkan dirinya pada spiritualisme dan kepercayaan akan sesuatu *yang* secara empirik sudah tidak dapat dibuktikan.

Apalagi, Marxisme-Leninisme adalah pengembangan ekstrem dari filsafat Karl Marx, yang justru menganggap agama sebagai opium, candu yang akan melupakan rakyat dari perjuangan strukturalnya untuk merebut alat-alat produksi dari tangan kaum kapitalis.

Demikian pula, dalam skema penataan Marxisme-Leninisme atas masyarakat, Islam sebagai agama harus diberlakukan sebagai superstruktur yang harus dibasmi, karena "merupakan bagian dari jaringan kekuasaan reaksioner yang menunjang kapitalisme," walaupun dalam dirinya mengandung unsur-unsur anti-kapitalisme juga.

Atau, dengan kata lain, yang menjadi bagian inti dari doktrin Marxisme-Leninisme, Islam adalah "bagian dari jaring kekuasaan reaksioner yang menunjang kapitalisme". Dialektisme paham tersebut memandang pertentangan antara Islam dan kapitalisme hanya sebagai pertentangan *subsider* dalam pola umum pertentangan antara kaum *proletar* melawan stuktur kapitalisme yang didirikan oleh kaum modal.

Sebuah aspek lain, dari pertentangan ideologis antara Islam dan Marxisme-Leninisme dapat dilihat pada fungsi kemasyarakatan masing-rnasing. Dalam acuan ini, Marxisme-Leninisme adalah sebuah paham sekuler yang berusaha mengatur secara menyeluruh atas wawasan-wawasan rasional belaka, sedangkan Islam justru menolak sekularisme seperti itu.

Keberatan Gus Dur yang kedua terdapat di dalam tulisan "Perubahan Struktur tanpa Karl Marx."[8] Menurut Gus Dur, ada jenis perubahan struktur lain yang memiliki daya dobrak seperti teori Marx, yaitu perubahan kultural:

[8] Ditulis pada 13 Februari 1982.

Pendapat Marx ini akhirnya berujung pada perlunya penggulingan sebuah struktur kekuasaan untuk melakukan perbaikan keadaan masyarakat secara mendasar. Cara lain tidak akan membawa pemecahan.

Dirumuskan dengan kata lain, yang dituju adalah transformasi struktur kehidupan masyarakat. Sedangkan struktur hanya dapat ditransformasikan, kalau kekuasaan telah direbut dari tangan pemegang kekuasaan. Ini adalah inti ideologi Marxisme-Leninisme yang dikenal dengan istilah komunisme.

Pertanyaannya, haruskah selalu demikian caranya? Ternyata tidak. Menurut kaum sosial demokrat, perubahan dapat dilakukan melalui cara damai; kekuasaan dapat diraih melalui demokrasi parlementer. Artinya, setiap struktur memiliki kelengkapan untuk melakukan perubahan.

Dalam transformasi model Marx, atau lebih tepat model Marxisme-Leninisme, transformasi dimulai ketika kekuasaan telah direbut. Apa yang terjadi sebelum itu hanyalah persiapan ke arah transformasi, bukan transformasinya sendiri. Dan setelah kekuasaan direbut, masih diperlukan semacam "pengawal revolusi" untuk menjaga kemurnian transformasi yang dihasilkan agar tidak diselewengkan.

Bagi yang menolak ajaran Marxisme-Leninisme, walaupun menerima analisis sosial-ekonominya, perubahan terjadi justru sebelum kekuasaan "berubah kelamin". **Transformasi terjadi dalam sikap dan perilaku masyarakat secara keseluruhan melalui proses pendidikan berjangka panjang.** Misalnya, melalui perjuangan menegakkan keadilan melalui bantuan hukum struktural. Atau melalui **kesadaran berperilaku politik yang menjunjung asas kebebasan dan per-samaan hak**, atau melalui penumbuhan dan pengembangan organisasi ekonomi yang benar-benar demokratis di tingkat bawah.

Hanya mengkhayal? Lihat saja kiprah Lembaga Bantuan Hukum. Atau Yayasan Lembaga Konsumen. Juga organisasi-organisasi yang bergerak di pedesaan untuk menyadarkan warganya akan kemampuan penuh mereka sebagai manusia guna perbaikan kualitas hidup mereka. Termasuk juga media massa kita yang berfungsi edukatif. Apalagi kalau diingat adanya pejabat yang jujur dan tulus, yang mencoba menegakkan birokrasi yang memang benar-benar diperlukan bangsa kita di tengah-tengah kegalauan hidup di kalangan pemerintahan secara keseluruhan.

Semuanya itu struktural, karena akan mematangkan pandangan kita tentang apa yang harus dilakukan di tempat masing-masing. Juga

akan mengubah keseluruhan watak kehidupan dalam jangka panjang, tanpa memakai Marxisme dalam pemecahan pokok masalah yang dihadapi.

Namun, Gus Dur mengakui ketertarikannya terhadap upaya kaum "Kiri Islam" dalam "meramu" spirit Islam melalui pendekatan Marxisme, karena mereka mampu mempertahankan warna Islamnya tanpa terjebak pada proses akulturasi. Justru upaya demikian menjadi penguatan ajaran-ajarannya melalui penyerapan sebagai alat analisis yang dipinjam dari Marxisme-Leninisme.[9] Gus Dur menerima Marxisme sebagai cara berpikir, bukan sebagai ideologi, karena ia yakin Islam memiliki potensi untuk menjadi inspirator lahirnya manifestasi lokal sebuah ideologi, melalui "Pribumisasi Islam". Sejauh ini Gus Dur belum memberi nama ideologi yang dimaksud.

Berangkat dari perspektif "Islam-Marxian", Gus Dur menjadi sangat jeli dalam melakukan kritik kulturalnya terhadap pemerintahan. Meskipun kritik tersebut bernada keras, karena dipadu oleh pola kultural,[10] kritiknya yang keras dianggap sebagai ekspresi budaya saja. Awal 1970-an merupakan masa-masa intelektualitas Gus Dur model *un-attacthed* karena selama periode tersebut, Gus Dur tidak terlibat dalam gerakan politik praktis. Karakter kritiknya memiliki bobot yang seimbang dengan kebutuhan riil bangsa Indonesia, yaitu mengentaskan kemiskinan dan memperjuangkan keadilan. Melalui simbol pesantren, Gus Dur melakukan kritik terhadap pemerintah yang tidak mempedulikan "masyarakat desa" dalam orientasi pembangunannya. Pembangunan dinilainya

---

[9] Abdurrahman Wahid, "Pandangan Islam tentang Marxisme-Leninisme, dalam Wahid, *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab*, hlm. 82.

[10] Pola perlawanan Gus Dur dapat dipahami dalam penjelasannya yang ditulis 10 tahun kemudian dalam artikel "Melawan Melalui Lelucon", dimuat di *Tempo*, edisi 19 Desember 1981. Bagi Gus Dur, lelucon berfungsi sebagai kritik terhadap keadaan yang tidak menyenangkan, namun orang yang dikritik tidak merasa dikritik, tetapi orang yang waraslah yang mampu memahami kritik tersebut.

sangat "urban sentris" dengan mengabaikan kemiskinan yang justru terpusat di pedesaan. Bagi Gus Dur, pesantren tidak hanya sebuah kultur saja, tetapi juga menjadi simbol "masyarakat *powerless*" yang termarjinalisasikan oleh pembangunan.

Dari tulisan-tulisannya tergambar bahwa *grand politics* masa Gus Dur merupakan *political event*. Tahun 1970-an, awal-awal pemerintahan Orde Baru, sikap politik Orde Baru menunjukkan gelagat yang *rigid* dan hati-hati. Hal itu dapat dimengerti karena elite-elite kekuasaan saat itu sedang melakukan konsolidasi dan rasionalisasi internal. Mereka lebih berkonsentrasi pada pembenahan internal, meski tidak berarti membiarkan persoalan di luar kabinet menjadi tidak menentu. Untuk membenahi masalah eksternal, Soeharto menyerahkan sepenuhnya kepada Ali Murtopo. Terlebih sejak peristiwa 30/S/1965, pemerintah selalu mencurigai gerakan-gerakan politik yang keras dan militan.

Di tingkat *grassroot*, isu "penumpasan PKI" berjalan sangat efektif untuk membangun seleksi alam yang berbasis pada dendam pribadi. Fealy (1998), mengutip Crouch, menyebutkan aksi kekerasan berskala besar dimanfaatkan tidak hanya untuk kepentingan pemerintah saja, tetapi juga untuk balas dendam terhadap tetangganya. Pihak NU sebagai organisasi Islam terbesar, menjadi ormas yang aktif terlibat dalam penumpasan tersebut. Secara organisasi, PBNU membentuk "Badan Koordinasi Jam'iyah NU (BKJNU)" dengan surat keputusan No. 33303/Tanf/B/X-65, 3 Oktober 1965, dengan ketua Idham Chalid, yang secara operasional kegiatan BKJNU berada di bawah Munasir dan tiga koordinator, yaitu Dachlan, Subchan ZE, dan Sjaichu.[11] Keterlibatan GP

[11] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 1998), hlm. 330. Dukungan NU terhadap ABRI dalam menumpas PKI diwujudkan dalam bentuk Resolusi Mengutuk GESTAPU, yang dikeluarkan PBNU pada 5 Oktober 1965. Masykur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 113.

Ansor dalam pembantaian anggota PKI digambarkan oleh Fealy (1998) sebagai bentuk *communal genocide* yang fenomenal di abad ke-19, dan berlangsung selama tiga bulan dengan jumlah korban yang sangat besar.[12]

> Pembantaian terus berlangsung selama tiga bulan berikutnya. Jumlah pasti mereka yang terbunuh dalam aksi tersebut tidak mungkin didapatkan, namun banyak akademisi yang menyatakan bahwa perkiraan jumlah 250.000 hingga 500.000 sangat masuk akal. Sebagian besar korban tewas di tangan anggota NU dan Ansor. Di Jawa Timur, tempat terjadinya pembantaian massal terparah, pemuda NU membentuk pasukan algojo dalam jumlah terbesar dibandingkan dengan yang ada di daerah lain. Di Jawa Tengah kelompok nasionalis dan muslim modernis memainkan peranan yang lebih besar, namun di pedesaan Ansor-lah yang lebih berperan

Pembantaian tersebut oleh Crouch ditengarai bukan karena alasan PKI semata, melainkan juga dendam pribadi, seperti sikap kesal terhadap tetangga, urusan tanah, dan sebagainya. Barton (1999) menyebut justru angka 500.000 tersebut merupakan angka fiktif; bisa saja korbannya lebih banyak dari jumlah tersebut, karena sebagian besar korban adalah orang-orang yang mereka kenal dengan baik. Bahkan Barton mengatakan, salah satu alasan NU Jawa Timur melakukan pembantaian terhadap PKI adalah adanya tuntutan dari kaum komunis untuk mempercepat kebijakan *landreform*; sebuah tuntutan yang akan mengancam kelangsungan pesantren dan kekayaan pribadi sejumlah kiai dan keluarga NU.[13]

Tak pelak situasi *political traumatic* tersebut turut mempengaruhi sisi emosional Gus Dur yang saat itu berada di Kairo. Selain malu karena NU menjadi algojo pembunuhan, Gus Dur juga kesal terhadap PBNU yang mendukung penuh pembunuhan tersebut. Kejadian tersebut menjadi *political event* yang turut

---

[12] Fealy, *Ijtihad Politik*, hlm. 335-336.

[13] Greg Barton, *Biografi Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 91.

membentuk persepsi politik Gus Dur untuk menolak dan melawan kekerasan, sehingga kemudian menjadi dasar bagi *political values*. Setelah mendalami sejarah Ghandi di India dalam melakukan gerakan politik anti-kekerasan melawan rezim, *political values* Gus Dur kemudian mendorong semangat gerakan *political non-violance* model Ghandi, yang oleh Gus Dur disebut sebagai "perlawanan kultural."[14] Gerakan model ini akhirnya dijadikan ideologi pergerakan untuk melawan tirani yang berpotensi menimbulkan kekerasan, baik yang berasal dari struktur kekuasaan maupun dari kaukus-kaukus politik Islam sendiri, termasuk dari militer.

Kebencian Gus Dur terhadap militerisme dapat ditelusuri 25 tahun ke belakang, yaitu dalam tulisan "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah."[15] Terdapat alasan kuat yang mendorong kebencian Gus Dur terhadap militer, salah satunya adalah faktor psikologis Gus Dur, yang sejak kecil bercita-cita menjadi tentara seperti pamannya, Jusuf Hasyim, namun cita-cita itu kandas karena alasan penglihatan (Gus Dur berkaca mata). Kekecewaan psikologis itu akhirnya menjadi *replacement* psikologis, berupa kebencian terhadap institusi tentara. Lebih-lebih setelah ia bergabung dengan LSM-LSM yang sering mengkritik masalah militerisme. Dengan demikian, konstruksi psiko-sosial yang membentuk kebencian Gus Dur terhadap militerisme: *pertama*, kekecewaan psikologis; *kedua*, sejarah buruk politik tentara melawan PKI; dan *ketiga*, lingkungan LSM yang anti-militerisme.

Tulisan-tulisan lain yang mencerminkan ideologi berpikir Gus Dur dapat ditelusuri dalam "Islam Kiri, Warisan Nasser",[16]

---

[14] Wahid "Melawan Melalui Lelucon. Lihat juga dalam "Perubahan Struktural tanpa Karl Marx", dalam *Tempo*, edisi 13 Februari 1992. Artikel ini terdapat dalam Abdurrahman Wahid, *Melawan Melalui Lelucon* (Jakarta: *Tempo*, 2002), hlm. 272-276.

[15] Ditulis pada 12 Desember 1980.

[16] Ditulis pada 12 November 1981.

"Melawan Melalui Lelucon",[17] "Perubahan Struktur tanpa Karl Marx",[18] dan "Pandangan Islam tentang Marxisme–Leninisme". Tulisan-tulisan tersebut rata-rata terdiri dari 2000 kata, kecuali tulisan "Perubahan Struktur tanpa Karl Marx" yang terdiri dari 1000 kata. Meskipun tergolong singkat, penjelasan Gus Dur cukup kuat untuk menyatakan bahwa terdapat jenis lain dari perlawanan terhadap struktur penguasa—selain perlawanan struktural—yakni perlawanan kultural. Namun demikian, pola berpikir strukturalisnya tetap menjadi ciri khas dalam memahami situasi politik Indonesia. Inilah yang membedakan Gus Dur dari karakter berpikir para ulama klasik yang skriptural dalam memahami persoalan. Pola berpikir ini merupakan korelasi positif dari buku-buku bacaannya, seperti telah dijelaskan dalam bab sebelumnya (Bab IV).

Buku-buku berhaluan Marxis telah membentuk pola berpikir Gus Dur dalam analisis sosialnya. Indikasi ini dapat ditemukan dalam tulisannya yang berjudul "Pesantren sebagai Subkultur". Hasil kajian dalam Bab V, di dalam tulisan tersebut ditemukan skematik tulisan yang berpola dialektis: tesis-antitesis-sintesis. Ini artinya, pola analisis Gus Dur memang secara sadar telah memilih dialektika Marxian sebagai *way of thinking*-nya. Di sisi lain, Gus Dur menggunakan metode *maqashid al-syari'ah* sebagai cara berpikir, untuk menemukan kesesuaian relasional antara *nash* dan *'urf* yang sedang menggejala dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Upaya *Maqashid Al-Syari'ah* tersebut tampak ketika ia mendialogkan Pancasila dengan konstruksi fiqh. Upaya ini ditemukan dalam tulisan "Amar Ma'ruf, Mabadi Khoiri Ummah, dan Pancasila", yang terdiri dari 500 kata dan 16 pokok pikiran.

---

[17] Ditulis pada 19 Desember 1981.

[18] Ditulis pada 13 Februari 1982.

Penulis menggunakan contoh artikel di atas untuk menunjukkan konstruksi dialektika Marxian sebagai skematik dasar tulisan Gus Dur, sekaligus menunjukkan bagaimana konstruksi rasionalitas Gus Dur dalam membangun *istinbath* mencari kepastian hukum atau fiqh.[19]

> Hingga saat ini, **umat Islam di Indonesia masih belum dapat merumuskan secara tuntas strategi perjuangan** yang dipakai untuk mewujudkan cita-cita yang telah lebih dahulu ditetapkan, yaitu, *Iii i'laa'i kalimatillah* dan *'izzul Islam wal muslimin*. Strategi yang dimaksud adalah keseluruhan gugusan langkah dan pola perjuangan kolektif yang dilaksanakan oleh semua kelompok di lingkungan umat Islam. Dengan sendirinya, apa yang selama ini dikenal sebagai perjuangan, lalu bersifat parsial (*juz'i*) dan menggunakan kuasi-strategi (*syibhul istatyah*) yang sama sekali tidak menjamin keberhasilan apa yang dituju.
>
> Salah **satu sebab utama** adalah, **belum adanya kesamaan arti apa yang dimaksud dengan kata 'perjuangan' itu sendiri.** Apakah wawasannya? Sampai di manakah ruang lingkupnya? Di manakah letak hakikatnya? Sasaran konkret apakah yang hendak dicapai dengannya? Dalam keadaan demikian, tidak heran kalau bagian kerja antara mereka yang melaksanakannya juga menjadi tidak jelas. Sebagai akibatnya, tidak mungkin muncul kepemimpinan yang akan mengarahkan 'perjuangan' ke sasaran secara berencana. Bercirikan hubungan fungsional yang jelas dan memiliki titik kulminasi yang sama 'perjuangan' yang dilakukan lalu berwatak sporadis dan tidak memiliki kesamaan langkah antara begitu banyak bagian yang berserakan dan terlepas dari satu dan yang lain. Di sela-sela sekian banyak bagian perjuangan yang semua bergerak dengan kecepatan penuh itu, lalu terdapat celah-celah yang penuh kelemahan.
>
> **Kombinasi dari sekian banyak 'bagian perjuangan', yang berlingkup begitu massif** di satu pihak dan kesadaran akan kelemahan begitu banyak di celah-celah ke semua bagian itu, di lain pihak. Akhirnya, **melahirkan situasi kewajiban serba terpecah** *(al-syakhsiyyah-al-muqassamah—split personality)* **di lingkungan umat Islam.** Di satu pihak, merasa bangga dengan kekuatan sendiri dan dengan itu mengajukan tuntutan-tuntutan mutlak kepada pihak lain,

[19] Abdurrahman Wahid, "Amar Ma'ruf, Mabadi Khoiri Ummah, dan Pancasila", dalam Wahid, *Kiai Menggugat, Gus Dur Menjawab*, hlm. 133–138.

termasuk negara. Tetapi, di pihak lain, selalu merasa tersudut dan meminta perlindungan pihak luar itu sendiri, dari berbagai hal yang dianggap menjadi gangguan dan dinilai merugikan kepentingan umat Islam. Situasi seperti itu lalu menimbulkan beban moral sangat besar, yang semakin membuat cerai-berainya kesatuan langkah yang sedikit banyak masih ada. Keadaan seperti itu praktis semakin berkepanjang-annya lingkaran setan yang tidak berkeputusan antara sebab dan akibat.

Ketiga paragraf di dalam tulisan di atas merupakan fakta tentang umat Islam Indonesia, yang tidak dapat merumuskan konsep *amar ma'ruf nahi munkar* dalam konsep *'izzul Islam wal muslimin.*

Salah satu **kategori yang penting dalam perjuangan**, yang dilakukan selama ini, adalah apa yang **dirumuskan sebagai kerja mengamalkan *amar ma'ruf nahi munkar***. Kerja ini adalah 'inti dari keseluruhan' perjuangan yang dilakukan, dan betapa banyak sekalipun kekurangan dalam pola dan cara melaksanakannya, namun ia telah berhasil memberikan warna yang benar atas keseluruhan 'perjuangan' itu sendiri. Arah perjuangan menjadi tetap lurus, ada rel yang benar. Karena, *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi kesatuan langkah yang mencegah penyimpangan dari sasaran yang dituju.

Karena itu, salah satu tonggak perjuangan di masa datang adalah pengembangan prinsip *amar maruf dan nahi munkar* dalam sebuah pola yang semakin meluas, memasuki bidang-bidang yang selama ini belum tergarap. **Namun**, untuk memungkinkan pengembangan konsep ***amar ma'ruf nahi munkar*** yang diperluas itu perlu pula ia dikaitkan dengan kerangka ***mabadi khairi ummah*** (prinsip-prinsip kesejahteraan umat) yang juga masih memerlukan perumusan kembali lingkup dan jangkauannya. Dengan meletakkan keduanya dalam sebuah kaitan yang jelas, maka sendi-sendi bagi sebuah strategi perjuangan yang tuntas di masa depan telah diletakkan.

Pengaitan *amar ma'ruf nahi mungkar* dan *mabadi khairi ummah* di atas akan menghasilkan landasan perjuangan yang matang, jika diletakkan dalam sudut pandangan hubungan dengan dasar Pancasila. Pemeriksaan atas hubungan keduanya dengan Pancasila akan meletakkan landasan **perjuangan umat Islam pada bumi nyata yang** dihayati bangsa Indonesia, bukannya sesuatu yang terlalu tinggi letaknya di awang-awang.

Liputan *amar ma'ruf nahi mungkar,* selama ini, adalah melaksanakan syari'at Islam secara tuntas, baik dalam kehidupan perorangan kaum muslimin maupun kehidupan berkelompok mereka. Liputan tersebut tidak hanya mengenai kualitas perilaku mereka saja, tetapi menyangkut sarana yang mendukung perilaku itu, seperti rumah judi dijadikan garapan *nahi munkar* di samping perbuatan berjudi itu sendiri. Termasuk dalam sarana tersebut adalah peraturan-peraturan kenegaraan dan kebiasaan masyarakat, di samping pranata-pranata lainnya (jaringan komunikasi massa, sistem perekonomian, dan sebagainya).

Ketiga paragraf di atas merupakan kenyataan ideal, antitesis atas kondisi umat Islam Indonesia, yang hendak melaksakan ajaran Islam secara *kaffah* melalui bentuk *amar ma'ruf nahi munkar*, yang secara nyata mendapat penguatan dari Pancasila.

Liputan seperti itu mengajukan tuntutannya sendiri atas perjuangan yang dilakukan selama ini, yaitu formalisasi ketentuan-ketentuan syari'at dalam semua sektor kehidupan kaum muslimin, termasuk kehidupan bernegara. Sikap yang ditimbulkan oleh kebutuhan akan formalisasi itu lalu memberikan warna tersendiri pada perjuangan yang dilakukan itu, yaitu watak eksklusif yang membatasi kiprah yang dijalani hanya bagi kepentingan nasional. Dengan sendirinya, mudah sekali timbul kesan bahwa perjuangan Islam adalah perjuangan golongan Islam belaka. Padahal, dalam kenyataan, kiprah kaum muslimin meliputi semua segi, bidang, dan sektor kehidupan, bahkan memiliki jangkauan ke luar batas-batas Tanah Air mereka dan berwatak universal.

Demikian kuat kesan ini tertanam di luar dan di dalam lingkungan umat Islam sendiri, sehingga sulit untuk menembusnya. Di dalam lingkungan umat Islam, umpamanya, sedikit sekali perhatian diberikan oleh gerakan-gerakan Islam untuk menasionalkan. Kini bahkan sering timbul tuduhan menyeberang atau meninggalkan perjuangan Islam, jika tercapai keselarasan penuh antara aspirasi nasional dan gerakan Islam yang berusaha menasionalkan diri. Dalam hal ini, harus juga diperhitungkan akibat berupa pukulan balik *(backlas)* yang ditimbulkan oleh upaya penasionalan diri-diri yang berwatak oportunistik *(intihazi),* yang justru menambah parahnya kesenjangan antara aspirasi Islam dan aspirasi nasional bangsa. Di luar lingkungan umat Islam, kesan akan kesenjangan tersebut lebih banyak diakibatkan oleh sedikitnya pengertian akan hakikat keagamaan murni dari tuntut-

an pelaksanaan syari'at secara murni, apalagi kalau tuntutan diajukan secara militan dan bernada keras.

Kedua paragraf di atas menunjukkan bagaimana Gus Dur membenturkan antara struktur tesis-antitesis dan kondisi riil politik di Indonesia, yang masih terjadi pembenturan antara kepentingan negara dan umat Islam.

Kenyataan di atas menuntut dari kita sebuah kesediaan untuk dengan kepala dingin mencari cara-cara pelarian kesenjangan tersebut, sehinga dalam jangka panjang kepentingan umat Islam dapat diperluas menjadi kepentingan nasional dan kepentingan nasional memasukkan ke dalam dirinya hal-hal yang dianggap kepentingan agama murni, di pihak umat Islam.

Salah satu cara yang patut dipertimbangkan dalam hal ini adalah, perluasan wilayah garapan *amar maruf nahi munkar* dan meletakkan tekanan pada aspek-aspek kehidupan yang lama sekali disentuh sebagai garapan agama. Ini berarti, perumusan kembali wawasan *amar ma'ruf nahi munkar itu* sendiri. Selama ini, secara tidak sadar *amar ma'ruf nahi munkar* senantiasa diletakkan dalam kerangka mekanisme penghalalan dan pengharapan belaka. *Amar ma'ruf nahi munkar* dioperasionalisasi dalam hal-hal yang diwajibkan dan diseyogyakan (disunnahkan) oleh syari'at. Sedangkan *nahi munkar* dalam hal-hal yang dilarang, dijauhi, dan tidak diseyogyakan. Watak pendekatan ini adalah legalistik dan formalistik, yaitu sekadar mengukur keadaan suatu hal dari pandangan formal Islam belaka.

Yang tidak termasuk jangkauan hal-hal formal tidak digarap sebagai bagian dari kehidupan beragama. Padahal, sebenarnya ada sebuah kerangka lain yang dapat menampung operasionalisasi prinsip *amar ma'ruf*, dan dengan sendirinya juga *nahi munkar*, yaitu dalam bidang perumusan konsepsi kemasyarakatan. Garapan di wilayah baru ini ternyata memiliki dimensi yang tidak hanya bersifat legalistik dan normatif belaka, tetapi juga dimensi falsafi, ekonomis, budaya, politik-ideologis, dan seterusnya. Sebenarnya, kaum muslimin di masa lampau pernah mencoba menyediakan jembatan dan jalan pintas ke arah perluasan multidimensional tersebut, yaitu ketika para sarjana ilmu-ilmu syari'at menulis tentang filsafat hukum *(falsafah al-tasyri')*, hikmah perundangan *(hikmah al-tasyri')*, dan sebagianya. Namun, upaya itu tidak terus berlanjut secara menetap, tetapi berkembang secara sporadis dan meloncat-loncat.

Paragraf di atas menunjukkan suatu solusi yang muncul dari pemikiran kompilasi-adaptatif Gus Dur antara tesis-antitesis guna membentuk kompromi konsep, yaitu "perluasan" pengertian *amar ma'ruf nahi munkar* dengan konteks politik Indonesia. Tentu saja yang dimaksud "perluasan" harus merujukkan kembali pada konsep "Pribumisasi Islam" itu sendiri, yang dengan sendirinya akan menerima Pancasila sebagai bentuk kompromi ideologis, seperti telah dijelaskan dalam paragraf VI.

> Perluasan cakrawala *amar ma'ruf nahi munkar* menjadi wilayah garapan multi-dimensional di atas akan berlangsung lebih baik dan lebih matang kalau dikaitkan dengan perumusan kembali *mabadi khairi ummah*. Prinsip-prinsip kesejahteraan umat yang umum diikuti sekarang, selayaknya digali lebih mendalam akar-akarnya. Prinsip umum pengaturan kehidupan yang lima *(al-kulliyat al-khams)* yang berupa jaminan akan keselamatan nyawa, agama, keluarga, harta, dan pekerjaan, seharusnya diteropong lebih jauh tumpuan idealnya, yaitu dalam jawaban atas sejumlah pertanyaan dasar berikut: a) Apakah watak pengaturan kehidupan bermasyarakat dalam Islam, egalitarian-kah atau etis? Apakah implikasi terjauh dari pilihan watak sosial yang diambil?; b) Apakah hubungan dasar antara perorangan warga masya-rakat dan masyarakatnya, hubungan *kulturalkah* (warga adalah pembentuk masyarakat secara penuh) atau *strukturalkah* (masyarakat adalah penentu perilaku perorangan warganya)?; c) Bagaimanakah hubungan antara keimanan, teknologi, dan ilmu pengetahuan diatur di dalamnya, masing-masing dengan otonominya sendiri, ataukah ada saling ketergantungan antara ketiganya?; d) Bagaimanakah hubungan antara Islam sebagai pandangan hidup dan ideologi lalu diatur secara komplementerkah *atau* dalam pola subordinatif? Kalau subordinatif, pandangan hidup Islami, lalu menjadi suprastruktur bagi ideologi lain itu? Kalau komplementer, bagaimanakah dilakukan pengkaplingan wilayah masing-masing tanpa saling menunggu, namun tidak terputus hubungan antara keduanya?
>
> Pilihan-pilihan yang diambil berdasarkan jawaban deretan per-tanyaan di atas akan membentuk gugusan pengertian tentang prinsip umum pengaturan kehidupan bermasyarakat yang melandasi *mabadi khaira ummah*. Gugusan yang utuh dan bulat, tanpa ada kontradiksi *(ta'arudh wa tanaqudh)* internal di dalamnya, akan memungkinkan pembentukan rangkaian, prinsip-prinsip penyelenggaraan kesejahtera-

an umat *(mabadi khaira ummah)*. Di dalam firman Allah, *"Kalian adalah sebaik-baik umat"*, yang diciptakan bagi (keseluruhan) umat manusia, (karena) kalian ber-*amar ma'ruf nahi munkar*, akan memperoleh penafsiran baru yang selama ini belum pernah dipikirkan, sebuah masyarakat egalitarian (berasaskan persamaan hak secara prinsipil) yang di dalamnya warga masyarakat sebagai penunjang struktur dan teknologinya.

Di sini, ilmu pengetahuan dan agama saling ketergantungan satu sama lain dan Islam bersikap menyantuni dan terbuka terhadap ideologi lain di luar dirinya sendiri. Pilihan pertama di atas dengan sendirinya menuntut penataan masyarakat dalam pola-pola, wawasan, kelembagaan, dan hubungan tertentu dengan segala implikasi bagi struktur pemerintahan dan sistem perekonomian serta arah pendidikan di dalamnya.

Demikian pula jika diambil pilihan kedua. Model teoretik dari masyarakat yang dipilih itu, lalu dapat dibuat secara skematik, yang selanjutnya, secara konseptual akan memunculkan sejumlah prinsip yang menyelenggarakan kesejahteraan *umat (mabadi khairi ummah)*.

Paragraf-paragraf di atas merupakan bentuk-bentuk kompromi yang ditawarkan oleh Gus Dur antara *nash* dan *'urf* (situasi negara dan nilai-nilai lokalitas Pancasila). Tampak jelas bagaimana konstruksi fiqh *mabadi khoira ummah* menjadi *istinbath* untuk menegaskan bahwa Pancasila merupakan bentuk kompromi yang sesuai dengan fiqh Sunni.

Model (tulisan, *ed.*) di atas merupakan tipikal Gus Dur. Melalui interpretasi yang *differant*, memungkinkan Gus Dur memberi makna baru terhadap makna-makna yang telah dikenal di dalam masyarakat, seperti *amar ma'ruf nahi munkar* dan *mabadi khoira ummah*, yang bisa selaras dengan Pancasila. Baginya, Pancasila merupakan titik-temu antara *amar ma'ruf nahi munkar* dan *mabadi khoira ummah*, seperti dijelaskan dalam tulisan di atas (paragraf VI).

> Pemeriksaan atas hubungan keduanya dengan Pancasila akan meletakkan landasan **perjuangan umat Islam pada bumi nyata yang** dihayati bangsa Indonesia, bukannya sesuatu yang terlalu tinggi letaknya di awang-awang.

Melalui tulisan di atas Gus Dur melakukan ijtihad mengenai cara mengelaborasikan konstruksi *nahi munkar* dan *mabadi khoira ummah* (*nash*) agar relevan dengan kondisi Pancasila (*'urf*). Tetapi, terkadang ia juga menggunakan *ijtihad* untuk melakukan perlawanan terhadap kekuasaan, seperti dalam tulisan "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah" atau "Islam: Punyakah konsep Kenegaraan?" Gus Dur memaknai sejarah militerisme dalam bentuk yang keras dan kejam, seakan menafikan fungsi militerisme dalam peradaban. Penjelasan yang tidak berimbang ini memang disengaja oleh Gus Dur untuk menunjukkan sisi buruk dan kejam dari militer terhadap masyarakat. Harapannya adalah terbangunnya stereotip di dalam masyarakat terhadap militer. Karakter senada juga terdapat dalam tulisan "Intelektualisme di Tengah Eksklusivisme", yang diarahkan pada ICMI. Strategi ini disebut *blocking* atau menjegal, menutup, dan menghalangi pihak-pihak lain untuk diterima di tengah masyarakat diskursus. Sebaliknya, Gus Dur juga menggunakan strategi *un-blocking*: membuka, mengantarkan, dan menerima satu pihak ke tengah masyarakat diskursus. Indikator penerapan strategi *un-blocking* biasanya dengan menunjukkan sisi baik, ramah, dan prospektif dari pihak yang dimaksud, seperti yang terdapat dalam tulisan "Islam, Negara, dan Pancasila" dan "Pasangan Soeharto–Try".

Perlawanan Gus Dur terhadap Orde Baru dilatarbelakangi oleh ketidakadilan dan tidak demokratisnya kehidupan di Indonesia; jadi bukan sekadar membenci atau tidak suka. Dalam pandangan Gus Dur, seperti yang dituturkan Barton,[20] dunia itu tidak hitam-

[20] Wawancara dengan Greg Barton, pada 22 Desember 2005 di Deakin Univ. Geelong, Australia.

putih, tetapi Gus Dur yakin di balik yang hitam terdapat unsur yang putih, demikian juga sebaliknya. Oleh karena itu, Soeharto memang memiliki sisi buruk, tetapi ia juga memiliki sisi baik, yang mesti diperlakukan secara berimbang, demikian juga terhadap LB Moerdani. Meskipun kelompok Islam memandang Moerdani itu jahat, bagi Gus Dur ia tetaplah seorang manusia yang memiliki sisi baik. Pandangan yang tidak hitam-putih ini telah memungkinkan Gus Dur untuk menjalin hubungan baik dengan tokoh-tokoh yang dicap buruk oleh komunitas Islam.

Pola perlawanan diskursus tersebut tampak terlihat dalam perjalanan intelektual Gus Dur. Selama periode 1970-1980-an, perlawanan Gus Dur cenderung menunjukkan gaya sebagai seorang sosialis dibanding seorang ulama, yaitu melakukan analisis kritis terhadap situasi Islam dan masyarakat Indonesia tahun-tahun tersebut. Di balik "ikon" pesantren, Gus Dur mengkritik perlakuan tidak adil dari negara terhadap rakyat kecil. Kemudian, pada 1980-1990-an, seiring dengan aktifnya Gus Dur di PBNU, kritiknya mulai diarahkan pada tema-tema sensitif, seperti hubungan negara, peran agama, militer, dan ideologi. Dan pada periode 1990-2000-an, intensitas perhatiannya tercurah untuk "tutup-buka" (*blocking–unblocking*) ruang politik bagi kekuatan-kekuatan di luar kaukusnya. Terakhir, tulisan pasca 2000 menunjukkan unsur pledoi dan kekecewaan politiknya setelah lengser dari kursi kepresidenan.

B. Diskursus sebagai Alat Perjuangan Politik

Diskursus politik merupakan ekspresi gejala-gejala sosial-politik yang diproduksi oleh kaum intelektual atau kelompok kepentingan yang bertujuan untuk menciptakan ruang polarisasi atau kompromi dari kekuatan-kekuatan politik. Terdapat beberapa parameter teknis penulisan sebagai standar evaluasi, yaitu: 1). Jumlah kata dan efektivitasnya. Parameter ini untuk menjelaskan

tingkat analisis dan pembahasan yang hendak dilakukan. Hal ini juga menunjukkan kemampuan dan keruntutan ide-ide besar; 2). Ide baru sebagai indikator menemukan orsinilitas ide; 3). Kekayaan wawasan atau *recalling* sebagai indikator terhadap kekuatan memori dan keluasan spektrum yang ingin dijangkau; 4). Konstruksi logika sebagai indikator adanya kepentingan yang ingin diselipkan di balik artikel dan esai, juga keruntutan antarpremis dalam proses berpikir. Konstruksi logika tersebut dalam pengertian van Dijk disebut *schematic*, yaitu konstruksi premis-premis sebagai instrumen untuk mengantarkan maksud secara tepat dan efisien.

Media transformatik yang digunakan adalah *texts* dan *talks* (tulisan dan ucapan). Berdasarkan keempat parameter di atas, penulis membagi diskursus tekstual Gus Dur ke dalam tiga lapis, yaitu:

a. Lapis pertama/utama adalah artikel dan esai yang dipandang memiliki ide orsinil. Dalam kajian ini, "traktat utama" pemikiran politik Gus Dur terdapat di dalam: 1). "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren". Tulisan ini mengandung ide rasionalistas model Marxian dalam memahami situasi sosial pesantren dan Indonesia pada umumnya; 2). "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan".[21] Dalam tulisan ini, Gus Dur menawarkan semangat keindonesiaan sebagai basis perjuangan; 3). "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah".[22] Berupa ide perlawanan kultural sebagai tipologi lain dari perlawanan Marxian; 4). "Islam, Punyakah Konsep Kenegaraan?".[23] Artikel ini ditulis relatif singkat dengan 700 kata, namun Gus Dur mampu menolak ide formalisme agama berdasarkan pandangan Ali Abd. al-Raziq, yang sekaligus menerima sekularisme dan

[21] Ditulis pada 24 Oktober 1978.

[22] Ditulis pada 12 Desember 1980.

[23] Ditulis pada 26 Maret 1983.

integralisme dalam politik; 5). "Salahkah Jika Dipribumikan?".[24] Artikel ini ditulis dengan 650 kata, singkat, namun memiliki ide orisinil tentang konsep pembumian ajaran Islam di Indonesia dalam bentuk kompromi budaya yang didasarkan pada humanisme, sekaligus menunjukkan penerapan *Maqashid Al-Syari'ah* dalam praktik keindonesiaan. Tulisan jenis ini hanya 1% dari seluruh tulisan Gus Dur. Meskipun sedikit, ide-ide yang terkandung di dalamnya menjiwai seluruh tulisannya yang lain hingga saat ini.

b. Lapis kedua adalah artikel dan esai yang dipandang sebagai turunan atau penjelasan operasional dari ide orisinil di atas (lapis I). Misalnya, differensiasi tulisan "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren" dapat ditemukan dalam tulisan "Pesantren sebagai Subkultur". Kedua tulisan ini memiliki ide yang sama, yaitu pendekatan ilmiah terhadap situasi pesantren. Demikian juga "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan" yang dikembangkan lebih lanjut dalam "Aspek Reformatif dari Upaya Agama untuk Menanggulangi Kemiskinan"[25]. Di dalam kedua tulisan ini terdapat ide mengembangkan pendekatan fiqh klasik dalam kehidupan modern. Ide sekuler dan integralistiknya terdapat dalam "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?", yang dikembangkan dalam "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam" (1984), juga di dalam "Islam, Negara, dan Pancasila" (1989). Tulisan jenis ini berjumlah sekitar 24% dari tulisan-tulisan Gus Dur.

c. Lapis ketiga adalah artikel dan esai yang dipandang sebagai ide-ide lepas yang secara tidak langsung memberi bentuk dan memperkaya ide-ide orisinilnya. Beberapa tulisan yang berisi differensiasi (dari tulisan lapis kedua), seperti "Beberapa Aspek

[24] Ditulis pada 16 Juli 1983.

[25] Ditulis pada 11 Maret 1981.

Teoretis dan Pemikiran Politik dan Negara Islam" lebih dikonkretkan dalam tulisan "Merumuskan Ideologi Nasional dan Negara" (1985), juga di dalam "Beda Tugas NU dan Tugas Negara" (1986). Artikel jenis ketiga ini berjumlah sekitar 75%.

Pemikiran politik Gus Dur selalu memandang inti kehidupan sebagai konflik. Hal ini sejalan seiring dengan filsafat realisme politik Hans Morgenthou,[26] yang memandang politik sebagai manifestasi kehidupan yang riil, yakni konflik dan perbedaan. Teori Hans Morgenthau banyak diterapkan dalam memahami politik internasional. Bukunya yang berjudul *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, membahas tentang munculnya dua tawaran politik: *optional* atau kompromi, sebagai prasyarat sebuah negara.[27]

---

[26] Hans Joachim Morgenthau (1904-1980) adalah seorang tokoh politik internasional. Pemikiran politiknya dipengaruhi oleh Edward Carr (1892-1982), seorang sejarawan Inggris, pendiri Realist School, London, yang khusus mempelajari politik internasional. Morghentau adalah murid Carr yang memiliki reputasi baik dalam teori *international relations*.

[27] Hans J. Morgenthau, *Political among Nations: The Struggle for Power and Peace*, fifth edition, revised (New York: Knoff, 1948), hlm. 4-15. Konsep realistis (realisme) Morgenthau ditulis ke dalam enam paradigma dasar: 1). *Politics, like society in general, are governed by objective laws that have their roots in human nature which is unchanging: therefore it is possible to develop a rational theory that reflects these objective laws.* 2). *The main signpost of political realism is the concept of interest defined in terms of power which infuses rational order into the subject matter of politics, and thus makes the theoretical understanding of politics possible. Political realism stresses the rational, objective and unemotional.* 3). *Realism assumes that interest defined as power is an objective category which is universally valid but not with a meaning that is fixed once and for all. Power is the control of man over man.* 4). *Political realism is aware of the moral significance of political action. It is also aware of the tension between moral command and the requirements of successful political action.* 5). *Political realism refuses to identify the moral aspirations of a particular nation with the moral laws that govern the universe. It is the concept of interest defined in terms of power that saves us from the moral excess and political folly.* 6). *The political realist maintains the autonomy of the political sphere. Political realism is based on a pluralistic conception of human nature. A man who was nothing but "politi-*

Di dalam filsafat politik Barat, "realisme" atau *realism* mengacu pada *real-politics* artinya yang riil, realistis, praktis, dan aktual. Teori *real-politics* dikembangkan dalam ilmu hubungan luar negari, yang fokus perhatiannya lebih pada realitas ketimbang idealitas atau etik. Ia merupakan lawan dari *overzealeous politics* atau politik tidak riil.[28]

Meskipun paradigma realisme politik lebih dikenal dalam dunia politik internasional, ia sebenarnya merupakan refleksi kehidupan sehari-hari manusia. Kehidupan manusia dalam pandangan realisme adalah *bellum omnium contra omnes*, situasi konflik yang terjadi karena ekspresi pilihan yang berbeda, karena itu politik merupakan mekanisme kompromi dari berbagai pilihan.

---

cal man" would be a beast, for he would be completely lacking in moral restraints. But, in order to develop an autonomous theory of political behavior, "political man" must be abstracted from other aspects of human nature.

[28] *Political Realism*, diambil dari www.wikipedia.com, didownload pada 1 Januari 2006. Realisme politik memiliki paradigma dasar dalam memandang negara, yaitu: 1). *The international system is anarchical.* 2). *Sovereign states are the principal actors in the international system.* 3). *Dismissal of the independent influence of international organizations, sub-state, or transstate actors.* 4). *Focus on the primary importance of nationalism, as opposed to sub-national groupings, or transnational ideological of cultural groupings.* 5). *States are rational actors, acting in their national interest.* 6). *Distrust of long-term cooperation or alliance.* 7). *The overriding goal of each state is its own security and survival.* 8). *Fundamental nature of the security dilemma.* 9). *State survival is guaranteed best by power, principally military in character,* 10). *Focus on relative power (i.e. "zero sum") versus absolute power.* Tokoh-tokoh yang dapat digolongkan sebagai penganut realisme politik, di antaranya Sun Tzu, yang juga menulis buku *The Art of War*. Strategi perang Sun Tzu banyak dipengaruhi oleh ajaran naturalis Kongfusianisme. Dalam sejarah Romawi terdapat Thucydides, yang menulis buku *History of The Peloponnesian War*. Kemudian Machiavelli (*The Prince*), Kardinal Richedieu (*Raison D'etat* dan *Thirty Years War*), Thomas Hobbes (*Leviathan*), Otto von Bismarck yang mengintroduksi konsep "kekuatan penyeimbang" dalam sejarah perebutan kekuasaan di Eropa, dan Karl Marx yang memandang realitas politik yang konfrontatif. Konstruksi pemikiran realisme yang dikotomis antara dua kekuatan untuk merebut posisi tertentu, menjadi dasar utama dari *real-politics*; *bellum omnium contra omnes* (semua berperang melawan semua).

Pandangan realisme digunakan oleh Gus Dur untuk membidik pergumulan politik yang terjadi. Kekuatan realisme politiknya lebih banyak dibentuk oleh bacaan-bacaan Marxian-nya dan pengalaman-pengalaman yang dihadapi. Oleh karena itu, Gus Dur kemudian memandang bahwa ideologi negara merupakan wujud nyata dari adanya kompromi politik. Secara sederhana, Gus Dur hendak menjelaskan bahwa semua elemen menjadi unsur pembentuk negara, sehingga di antara elemen-elemen tersebut semestinya tidak saling menonjolkan atas yang lain, karena masing-masing memberi kontribusi untuk semua. Pemikiran ini mirip dengan konsep integralisme Soepomo, seperti yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Gus Dur menambahkan, integralisme Indonesia tidak hanya dibangun oleh unsur suku, ras, dan budaya, tetapi juga oleh agama, baik agama wahyu maupun non-wahyu, seperti Kejawen, yang turut terlibat dalam pembentukan Pancasila.

Selanjutnya, kajian ini bermaksud memberikan kritik atas konstruksi diskursus Gus Dur. Setelah membaca dan memahami ulisan-tulisan Gus Dur, terdapat beberapa karakter yang khas, di antaranya dalam hal: 1). Membangun terminologi yang khas, seperti "dinamisasi", "modernisasi", "pribumisasi Islam", "melawan melalui lelucon", "Tuhan tidak perlu dibela", dan "sekuler, tetapi tidak sekuler". Dalam pandangan Syu'bah Asa,[29] kemampuan memilih diksi tersebut berasal dari ide jenial Gus Dur.

> Ungkapan-ungkapan Gus Dur memang rata-rata menyegarkan. Judul seperti *Menunggu Setan Lewat*, misalnya, adalah asli dari dia dan bukan dari penyunting. Berpikirnya ringan, tetapi *amot*, perbendaharaannya banyak dan pengungkapannya prosais. Hanya saja, karena rata-rata dikerjakan dengan cepat, tanpa selalu sempat memilih

[29] Syu'bah Asa, "Pengantar; Gus Dur Mencapai Cita-Citanya". Lihat, Wahid, *Melawan Melalui Lelucon*, hlm. halaman xii–xvii.

ungkapan yang efektif, terkadang karangan agak boros kata, dan itu mengaburkan barik (tekstur).

Sebaliknya, karena ide atau unit pikiran kecil-kecil sering banyak sekali, ia juga bisa agak melompat, mengira orang sudah paham, padahal diperlukan jembatan, yang sering hanya dua-tiga kata. Betapapun, tulisan Gus Dur tidak termasuk yang ditangani, misalnya sampai ke tingkat "dikerjain". Sekadar menjaga bagaimana agar ketajaman pikiran dan analisisnya tidak dikaburkan oleh semak belukar kata. Kalau ternyata malah sudah beres dengan sendirinya, sudah.

Itu penting. Apalagi untuk penulis produktif dengan spektrum pemikiran yang luas seperti dia. Memang, lebih luas dari siapa pun. Kalau dibandingkan dengan Nurcholish Madjid atau Amien Rais, spektrum perhatian Gus Dur masih lebih luas. Tulisan-tulisannya mulai dari masalah-masalah sosial, politik, agama, buruh, tani, dakwah, musik, sampai sepak bola, nasional maupun internasional.

Judul tulisan pada umumnya berupa gagasan dasar/ kesimpulan atas apa yang akan dijelaskan. Namun, bagi Gus Dur judul tidak hanya dipandang sebagai kesimpulan, tetapi juga sebagai kata kunci yang bersifat magis untuk kepentingan menarik perhatian (calon) pembaca.

Kritik pertama berkaitan dengan teks, lebih tepatnya diksi. Dalam pandangan penulis, Gus Dur sangat terampil memilih kata-kata yang sederhana, jenaka, dan sesuai dengan apa yang dikehendaki. Keunikan memilih diksi (*dictionalization*), atau dalam pengertian van Dijk disebut *local semantic,* terkait erat dengan orisinilitas pemikiran Gus Dur, sekaligus, pada sisi yang lain, dengan upaya Gus Dur memberi makna baru terhadap apa yang dilihatnya. Dengan pendekatan nalar *differant*-nya, Gus Dur menyodorkan perspektif lain dari perspektif yang telah ada, meskipun ditemukan juga pengertian-pengertian ahistoris, seperti dalam babadnya yang berjudul "Saya Juga Keturunan Lembu Peteng",[30] yang bermuara pada silsilah Raja Mataram (Brawijaya

[30] Ditulis pada 11 Juli 1984.

VI). Juga dalam babad[31] yang lain, seperti "Membaca Sejarah Lama (6)",[32] yang menyebut dirinya sebagai keturunan Cina:[33]

> Sebuah andaian lain juga menjadi sesuatu yang sangat menarik. Jika Raden Wijaya adalah seorang muslim, apakah ia tidak berasal dari keturunan Tionghoa, alias dari kaum Peranakan? Jika benar, nama Wijaya tentu menunjukkan marga yang dimilikinya, yaitu marga *Oey* atau *Wie*, yang dalam cabangannya juga disebut *Wong* atau *Wang*. Dan jika ini benar, tentu sangat menarik bahwa raja-raja terkemuka selalu menggunakan gelar Brawijaya (raja-raja Wijaya). **Ini tentu sejalan dengan nenek moyang penulis yang berasal dari marga *Tan*** (bahasa Mandarin: *Chen*). Menarik bukan?

Lalu dalam tulisannya "Membaca Sejarah Lama (7)"[34] Gus Dur mengatakan bahwa dirinya juga keturunan Arab:

> Dengan demikian, orang-orang Arab itu mempribumikan diri dan hal itu dapat dilakukan dengan mudah karena mereka beragama Islam. Demikianlah kita mengenal Pangeran Diponegoro, KH. M. Hasyim Asy'ari, dan sebagainya, sebagai orang pribumi dan bukan orang-orang keturunan Arab.
>
> Gelombang kedua terjadi ketika pemerintahan Hindia-Belanda mencabut kewajiban fiskal tersebut dan memperke-nankan orang-orang keturunan Arab itu menggunakan nama-nama marga *('asyirah)* mereka. Karena mereka dari golongan sayyid (baik Habib maupun lainnya) dengan segera tampillah nama-nama seperti al-Habsyi, as-

---

[31] Menurut Moeljanto yang dikutip Fathan dalam tulisannya "Politisasi Agama dalam Kekuasaan Dinasti Mataram" (*Jurnal Religi*, Vol. III, No. 2, Juli 2004), hlm. 146, babad sebagai karya tulis mengandung arti kias, yakni upaya membuka tabir masa lalu. Tetapi babad berbeda dengan sejarah. Sejarah ditujukan untuk mengungkapkan seperti apa adanya, sedangkan babad memaparkan kejadian sebagaimana baiknya. Jadi, babad ditulis bukan untuk maksud sejarah, melainkan sebagai sastra magi, sastra sumber kesaktian raja. Dalam bahasa politik, babad ditulis sebagai sarana legitimasi atau sarana melayak dan berhakkan kedudukan raja yang memerintah. Lihat juga Moeljanto, *Konsep Kekuasaan Jawa, Penerapannya oleh Raja-Raja Mataram* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 169.

[32] Ditulis pada 28 November 2001.

[33] Abdurrahman Wahid, *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid, Selama Era Lengser"* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 25.

[34] Ditulis pada tanggal 30 November 2001.

Segaf, al-Gaderie, ash-Shihab, dan seterusnya. Mereka inilah yang dinamakan orang-orang Arab, sedangkan kelompok pertama tadi tidak dianggap orang Arab, seperti halnya **penulis kolom ini yang sebenarnya berasal dari marga al-Basyaiban.**

Kelompok ketiga adalah golongan keturunan Arab yang muncul ketika pintu dibuka lebar-lebar untuk semua orang Arab masuk ke kawasan ini. Datanglah orang-orang keturunan Arab non-Sayyid, seperti Bawazier, al-Katiri, Baswedan, serta Makarim. Mereka adalah orang Arab biasa yang muncul dari lingkungan profesi mereka. Bukankah dari perkembangan kedua golongan keturunan tersebut dapat disimpulkan pentingnya arti hilangnya perbatasan? Bukankah ini berarti kita bersatu sebagai bangsa ini karena tinggal dan hidup di tempat yang sama, bukan karena keturunan kita?

Contoh di atas merupakan beberapa *contradictio in terminus* yang ditemukan dalam tulisan Gus Dur. Secara politik, Gus Dur berhak membangun "logika kerajaan Bani Hasyim" atau *babad* sebagai keluarga yang multi-etnis dan superior, namun ketika dikonfirmasikan dengan sejarah, sungguh sulit membuktikannya. Penulis memandang perlu adanya upaya pembuktian secara antropomedikal atas pengakuan historis Gus Dur ini.

Selanjutnya, jika Gus Dur menyatakan diri sebagai pejuang politik anti-kekerasan (*political non-violance*), seperti yang ditawarkan Glenn D. Paige, profesor ilmu politik dari Universitas of Hawaii, semestinya ia juga mampu menjaga diksi-diksi yang akan memicu munculnya kesan *violance in terminus*. Nama Paige pernah dirujuk dalam satu tulisannya. Paige sendiri adalah profesor yang menawarkan jalan anti-kekerasan sebagai alternatif perjuangan politik bagi peradaban. Ia menulis buku berjudul *The Scientific Study of Political Leadership* (1977) dan *Nonkilling Global Political Science* (2002). Beberapa gejala kekerasan *terminus* Gus Dur dapat ditemukan dalam salah satu artikelnya yang berjudul "Intelektualisme di Tengah Eksklusivisme".

Gerakan intelektual Islam dan kontribusinya dalam konteks perkembangan Islam di Indonesia dewasa ini harus ditempatkan pada

pengertian strategis. Mereka yang menyusun bahan-bahan GBHN dan dokumen resmi kenegaraan di pemerintahan kedudukannya memang strategis. Namun, dilihat lebih jauh mendorong masuknya orang Islam dalam posisi strategis kenegaraan sebenarnya tidaklah strategis. Ini dapat **disamakan dengan teknokrat yang berbondong-bondong lewat Bappenas.** Mereka tidak mendobrak apa pun dan dengan demikian **sama sekali tidak strategis.** Sebagai suatu kelompok memang strategis, tetapi tidak untuk bangsa. Dewasa ini masalah-masalah dasar bangsa seperti kedaulatan hukum atau kebebasan berpendapat belum dapat dikatakan tuntas atau terjamin. Bila dahulu jargon-jargon yang dipakai adalah demokrasi dan pertumbuhan ekonomi, tetapi sekarang mempergunakan bendera Islam. Itu hanya varian baru dari suatu yang telah ada selama ini dengan membentuk teknokrasi baru dari kalangan orang Islam. Sebenarnya, kita menginginkan terobosan strategis yang membuat pembangunan dapat benar-benar banting setir. Pada gilirannya, masalah itu lebih banyak terkait dengan *power-building* yang membuat kita harus berbicara dengan pemegang kekuasaan.

Dalam pandangan Gus Dur, ICMI tidak memiliki arti strategis. Melalui bahasa yang inferior, Gus Dur menekan ICMI sebagai kelompok yang "eksklusif" yang ingin menjadi pahlawan sendiri, di tengah kaukus intelektual lainnya. Kata "eksklusivisme" dalam judul di atas dimaksudkan untuk *stereotyping* terhadaap ICMI sebagai kelompok yang sama tidak bermanfaatnya dengan Bappenas. Konstruksi bahasa inferior tentu akan memancing reaksi dari ICMI. Ini salah satu bukti bahwa perjuangan anti-kekerasan yang didengung-dengungkan Gus Dur ternyata *contradiction in terminus*, yaitu Gus Dur menggunakan bahasa yang inferior apabila ia berhadapan dengan musuh politiknya. Contoh lain, misalnya, adalah komentar inferior yang ditujukan kepada Soeharto dalam buku *Nation in Waiting* (Adam Schwarz), bahwa Soeharto itu bodoh (*stupidity*).[35]

[35] Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in The 1990s* (Boulder: Westview, 1994), hlm. 188.

Ungkapan sarkasme juga ditujukan kepada "musuh-musuh politiknya", seperti Matori Abdul Jalil, Akbar Tanjung, Amien Rais, Hamzah Haz, Yusril Ihza Mahendra, dan Megawati. Secara terang-terangan Gus Dur memutuskan tali silaturrahim dengan mereka karena dianggap "bersekongkol" dalam menyelenggarakan Sidang Istimewa MPR 2001, kemudian yang menjatuhkan *impeachment* terhadap dirinya.

> Penulis menunjukkan sikap yang dianggapnya rasional kepada para ketua-ketua umum partai politik (parpol) yang menentangnya. Secara terbuka, **penulis menyatakan tidak akan menemui para ketua-ketua umum parpol tersebut.** Baik itu Matori Abdul Djalil dari Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Yusril Ihza Mahendra dari Partai Bulan Bintang (PBB), Akbar Tandjung dari Partai Golkar, Megawati Soekarnoputeri dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), Hamzah Haz dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP), maupun Amien Rais dari Partai Amanat Nasional (PAN)—**tidak akan ada seorang pun dari mereka yang ditemui secara langsung.** Hal itu dimaksudkan untuk melakukan koreksi atas keputusan mereka bersama guna melaksanakan Sidang Istimewa (SI) MPR-RI, beberapa bulan yang lalu. Hal itu nyata-nyata melanggar Undang-Undang Dasar 1945 (UUD'45), karena tidak ada bukti-bukti kuat untuk menyelenggarakan SI tersebut.

Contradictio in terminus itu terjadi karena alasan sebagai berikut: 1). Tidak ada dukungan yang kuat dari sejarah; 2). Melakukan serangan terbuka terhadap musuh politiknya. Penggunaan *inferior in terminus* diyakini oleh Potter J. (1996)[36] sebagai pemicu lahirnya kekerasan diskursus (*violance on discourses*). Kekerasan

[36] Pengaruh diskursus dengan lahirnya kekerasan dapat diamati lebih lanjut dalam J. Potter, *Representing Raslity: Discourse, Rhetoric, and Social Construction* (California: Thousand Oaks, Sage Publications, 1996), hlm. 32-35. Bagi Potter, diskursus memiliki konstruksi psikologis yang berasal dari diri si penutur. Melalui diskursus, si penutur tidak hanya ingin mentransfer ide-idenya, tapi juga ingin menciptakan demokrasi. Demokrasi akan terjadi jika bahasa yang digunakan memberi ruang dan penghargaan terhadap kehadiran diskursus lain, dan akan terjadi sebaliknya jika diskursus berisi bahasa-bahasa yang inferior atau *stereotyping* terhadap diskursus lainnya. Bahasa demikian akan menciptakan kekerasan diskursus, sebagai lawan dari kekerasan yang diciptakan.

dalam bahasa menjadi sumber munculnya kekerasan fisik. Penelitian tentang komentar-komentar Gus Dur yang dianggap memicu kekerasan fisik selama masa reformasi diteliti oleh Munawar (2002). Penelitian tersebut mengkhususkan pada diskursus model *talk*, antara Amien Rais *versus* Abdurrahman Wahid selama reformasi. Hasil penelitian menyebutkan bahwa terdapat korelasi yang erat antara kekerasan yang terjadi antara massa pro-Gus Dur melawan massa pro-Amien Rais, baik yang tergabung dalam NU dan Muhammadiyah maupun antara PKB dan PAN.

Dalam dunia politik, diskursus demikian tentu sangat signifikan dalam upaya *positioning* di tengah masyarakat multi-etnis. Ketika Gus Dus mengakui bahwa dirinya merupakan keturunan Cina, Arab, dan Brawijaya, sebenarnya pada saat itu Gus Dur menggunakan *membership* atau *clustering* sebagai upaya merengkuh kelompok-kelompok dimaksud. Kelompok Cina, Arab, dan Jawa Islam merupakan tiga kelompok masyarakat yang dianggap menguasai bidang-bidang potensial dalam kehidupan Indonesia. Cina identik dengan ekonomi, Arab identik dengan kekuatan Islam, dan Brawijaya identik dengan kekuatan pribumi. Pengakuan "menjadi bagian" dari *cluster* masyarakat dimaksud telah memudahkan Gus Dur memasuki wilayah budaya, sekaligus memanfaatkannya untuk kepentingan mobilisasi politik.

Upaya tersebut juga dapat ditemukan ketika Gus Dur membuka diskursus tentang Israel pada 1999, sesuatu yang kontroversial dalam pandangan sebagian kelompok Islam di Indonesia. Israel bagi Gus Dur merupakan anak bangsa yang layak mendapat perlakuan yang sama oleh Indonesia, sehingga terdapat argumen yang kuat untuk membangun hubungan diplomatik. Untuk membaca alur politik ini diperlukan kacamata ilmu hubungan internasional. Secara prinsipil, Israel merupakan negara yang belum diakui secara *de jure* oleh sebagian negara Islam, termasuk Indonesia.

Sikap Gus Dur tersebut dianggap telah mengkhianati sikap politik umat Islam Indonesia, meskipun sebagaimana diakui Riza Sihbudi,[37] bahwa terdapat beberapa keuntungan ekonomi dan politik yang akan diraih oleh Indonesia jika mengadakan hubungan diplomatik dengan Israel. Namun demikian, menurut Amidhan[38] dan Hidayat Nur Wahid,[39] nilai keuntungannya lebih sedikit dibanding kemudharatannya.

Konstruksi membangun sejarah sendiri atau babad untuk membangun rasionalisasi atas genealogi budaya, kekuatan politik, ataupun konstruksi sejarah, menjadi karakter yang khas para penguasa. Mereka melihat bahwa kepentingan membangun konstruksi demikian adalah untuk tujuan mengikat hubungan atau memposisikan diri di dalam komunitas-komunitas tersebut. Keuntungan politiknya adalah penguatan eksistensi kekuasaan ketimbang kebenaran. Seperti halnya upaya Gus Dur mengungkap hierarki hereditas hingga ke Raja Brawijaya, menunjukkan upaya *clustering* pada puncak budaya Jawa Islam, yang berarti hendak menempatkan diri pada posisi tertinggi *cluster* di dalam masyarakat Jawa Islam. Posisi ini penting untuk diraih untuk menjejakkan kekuatannya di kalangan Islam abangan, terutama Islam Jawa, yang memiliki kuantitas sangat besar sebagai konstituen.

Gus Dur memerlukan dukungan masyarakat Jawa Islam non-pesantren demi kepentingan-kepentingan politiknya. Kultur agama masyarakat Jawa Islam pesantren memang berbeda dengan Jawa Islam non-pesantren. Yang terakhir ini dalam terminologi

---

[37] Riza Sihbudi, "Penundaan Hubungan RI-Israel", dalam *Republika*, edisi 26 November 1999.

[38] Amidhan, "Lebih Banyak Minusnya" dalam Kolom Dialog Jum'at, *Republika*, edisi 12 November 1999.

[39] Hidayat Nur Wahid, "Harus Saling Menguntungkan", dalam Kolom Dialog Jum'at, *Republika*, edisi 12 November 1999.

Geertz termasuk kelompok abangan[40] dan priayi.[41] Kelompok ini tidak dikuasai oleh Gus Dur karena mereka tidak terkontaminasi oleh kharisma Bani Hasyimi dengan jejaring pesantrennya. Oleh karena itu, wajar jika Gus Dur membangun babad untuk mengikat *cluster* abangan dan priayi.

Demikian juga *cluster* non-pribumi, yaitu kelompok Cina dan Arab. Potensi mereka dipandang sangat kuat dalam mempengaruhi kebijakan-kebijakan politik di Indonesia. Sejarah Indonesia telah membuktikan kuatnya pengaruh Cina dan Arab, baik secara kelompok maupun perorangan terhadap pertumbuhan ekonomi dan politik Indonesia. Kajian Hamid Algadri (1994) secara khusus mengkaji peran politik dari komunitas Arab keturunan di Indonesia. Demikian pula, sejak didirikan pada 1915, *Al-Irsyad* memberi pengaruh terhadap modernisasi pemikiran Islam di Indonesia, dan melalui berita-berita yang disampaikan oleh kelompok Arab Indonesia terhadap dunia Islam Timur Tengah, mereka turut mempengaruhi proses diplomasi Indonesia di dunia Internasional.[42] Jadi, bagi Gus Dur, alur keturunan dapat dimanfaatkan untuk membangun jaringan kekerabatan politik.

Selanjutnya, ijtihad politik Gus Dur tentang negara dapat dilacak dari argumen Ali Abd. ar-Raziq (1888-1966), seorang intelektual liberal dari Mesir. Karyanya, *Al Islam wa Ushul Al Hukm*, sering dijadikan rujukan oleh Gus Dur dalam bidang politik Islam. Pernyataan Gus Dur bahwa tidak ada negara agama dalam Islam, telah mengejutkan umat Islam karena, sebagai seorang ulama, semestinya Gus Dur memberi ruang terhadap teori politik Islam klasik yang mengakui adanya konsep negara dalam Islam.

---

[40] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: Free Press of Glencoe, 1964), hlm. 127-130.

[41] *Ibid.*, hlm. 237-243.

[42] Hamid Algadri, *Dutch Policy Against Islam and Indonesia of Arab Descent in Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 112-120.

Tulisan "Islam, Punyakah Konsep Kenegaraan?" menjelaskan ketidakyakinan Gus Dur akan adanya konsep negara dalam Islam. Mujiburrahman (1999) menegaskan bahwa Gus Dur lebih mengagungkan nilai-nilai kosmopolitan dan universal Islam, sehingga membuatnya tidak yakin akan adanya konsep negara dalam Islam. Jadi, menurut Gus Dur tidak mungkin di dalam Islam diatur hal-hal yang bersifat teknis dan lokal, karena hal tersebut bertentangan dengan universalisme Islam itu sendiri. Pandangan Gus Dur tersebut ditentang oleh kalangan skripturalis, yang menyatakan bahwa di dalam al-Qur'an telah jelas secara eksplisit perihal konsep negara.

Keberpihakan Gus Dur terhadap argumen Ali Abd. ar-Raziq tentunya harus dipandang sebagai gejala spesifik. Gus Dur yang dididik secara egalitarian oleh Kiai Wahid memiliki argumen epistemologis dalam membangun penolakannya terhadap konsep negara Islam. Di sisi lain, Gus Dur menyerang balik terhadap gerakan-gerakan Islam formalistik yang terus membangun kekuatan untuk mendirikan negara Islam di Indonesia. Bagi Gus Dur, gerakan formalistik ini berpotensi menjadi pemicu konflik sosial di Indonesia, dan melebarkan kekerasan di masyarakat.

Konsep Gus Dur tentang fungsi negara menjadi cerminan bahwa di dalam pemikiran politiknya, memperjuangkan nilai-nilai universal Islam harus ditegakkan oleh negara. Untuk menguatkan pendapatnya, Gus Dur merujuk pada konstruksi fiqh Maliki, yang menyatakan bahwa negara memiliki keharusan untuk menjamin dan melindungi kebutuhan-kebutuhan dasar manusia. Pandangan ini menurut Mujiburrahman (1999),[43] dianut oleh Abu Ishaq as-

[43] Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid", dalam *Islam and Christian Muslim Relations*, Vol. 10 No. 3, 1999, hlm. 339-352.

Syatibi,[44] seorang fuqaha liberal yang membahas konsep *maslahat* atau kepentingan publik. Menurut Imam as-Syatibi, masalah negara atau mengurus kepentingan publik merupakan masalah *mu'amallah*, yaitu masalah sosiāl yang sangat terbuka untuk diperluas oleh pemikiran-pemikiran baru.

C. Degradasi Intelektualitas: *Brain Damage*

Stroke atau dikenal dengan *brain attact* adalah penyakit yang diderita Gus Dur sejak 1998, dan kembali menyerang untuk kedua kalinya pada 1999. Menurut ilmu kedokteran, *stroke* diakibatkan karena aliran darah ke otak terganggu atau tidak lancar. Ketika suplai darah ke otak terlambat maka akan terjadi *brain attact*. Gejala yang ditunjukkan berupa tidak berfungsinya syaraf-syaraf otak. Semakin lama kelompok syaraf di otak tidak teraliri darah, maka dapat dipastikan akan terjadi kelumpuhan atau tidak berfungsinya sel-sel syaraf (*neuron*). Untuk menemukan bukti adanya korelasi antara *stroke* dan intelektualitasnya, penulis membandingkan masing-masing sepuluh artikel sebelum 1999 dan sesudah 1999, dan dipilih secara acak dari tulisan-tulisannya.[45] Pembuktian

---

[44] Asy-Syatibi atau Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Garnati asy-Syatibi al-Maliki merupakan murid Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad asy-Syarif at-Tiiimsani (w. 771 H), seorang ulama Mu'tazilah yang mengarang buku terkemuka dalam bidang fiqh, yaitu *Al Muwafaqat fi Ushul asy-Syar'iyah* dan *Al'tisam*. Tentang logika fiqh as-Syatibi, lihat Ardiansyah, "Konsep Bid'ah: Studi terhadap Pemikiran al-Imam asy-Syatibi", *Tesis* pada IAIN Sumatra Utara, 2002 (tidak dipublikasikan), hlm. 48.

[45] Tulisan sebelum 1999: (1). Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren (1978), dengan jumlah kata 2.400; (2). Orang Gemuk sebagai Indikator (30 September 1978) dengan jumlah kata 690; (3). Ustadz yang Hidup di Dua Dunia (18 April 1981) dengan jumlah kata 800; (4). Fatwa Natal Ujung dan Pangkalnya (30 Mei 198) dengan jumlah kata 580; (5). Tuhan Tak Perlu Dibela (27 Juni 1982) dengan jumlah kata 720; (6). Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi (25 Mei 1991) dengan jumlah kata 2071; (7). Kerudung dan Kesadaran Beragama (23 Januari 1993) dengan jumlah kata 874; (8). Lebaran tanpa Takbiran (26 Maret 1994) dengan jumlah 700 kata; (9). Wayang dan Koreksi Kekuasaan (Oktober 1994) dengan

ini merujuk pada pembuktian Young (1978) dan Russel (1979). Adapun parameter yang digunakan adalah, antara lain: jumlah dan efisiensi kata; ide baru; *remembering* atau *memorizing;* dan logika atau skematika.

Untuk mengukur ide dalam tulisan, penulis menggunakan skala nilai 1, 2, dan 3. Skala satu (1) dimaksudkan sebagai ide orsinil, skala dua (2) berupa pengembangan dari ide tulisan pada skala satu (1), dan skala tiga (3) merupakan aplikasi atau implikasi dari pegembangan ide pada skala dua (2).

Adapun kekayaan wawasan, *remembering* atau *recalling* ditunjukkan dengan banyaknya data sejarah yang disebut, yakni berupa nama, tahun, literatur atau ketepatan menyebut ayat al-Qur'an. Meskipun demikian, perlu juga dijelaskan bahwa sejak terserang *stroke* kedua, Gus Dur sudah tidak mampu menulis (redaksi) sendiri. Untuk kepentingan ini, ia dibantu oleh orang-orang kepercayaannya, yaitu Munif dan seorang sekretaris pribadinya yang lain. Jadi, diakui bahwa dalam tulisannya setelah 2002, secara *remembering* atau *recalling,* data dapat dijamin akurasinya, karena para juru tulis tersebut dapat me-*recheck* dan merujuk pada sumber aslinya dari apa yang dituturkan oleh Gus Dur.

---

jumlah kata 677; dan (10). Dari Merinding sampai Kata "Awas" (10 Maret 1997) dengan jumlah kata 650 kata.

Tulisan setelah 1999: (1). Islam dan Hak Asasi Manusia (24 Mei 2002) dengan jumlah kata 786 kata; (2). Islam dan Masalah Kecukupan (23 Agustus 2002) dengan jumlah kata 864; (3). Arabisasi, Samakah dengan Islamisasi? (19 September 2002) dengan jumlah kata 904; (4). Sikap Benar dalam Kasus Bali (22 November 2002) dengan jumlah kata 632; (5). Kedaulatan Rakyat Bukanlah Khayalan (30 Agustus 2003) dengan jumlah kata 1.021; (6). Arti Sebuah Buku (17 Februari 2004) dengan jumlah kata 1000; (7). Penafsiran Baru atas Al-Qur'an (13 Juli 2004) dengan jumlah kata 955; (8). NU Dulu dan Kini (27 November 2004) dengan jumlah kata 1.118; (9). Mau Dirawat Di Mana? **RSPAD (14 Juli 2005) dengan jumlah kata 986; dan (10).** Tahan Berpolitikkah Pondok Pesantren? **(5 Oktober 2005) ditulis dengan jumlah kata 1.001.**

Sedangkan untuk mengukur skematika analisis, proses *scoring* dipengaruhi oleh tipologi tulisan Gus Dur, yakni tipe skala satu (1) diberi nilai 100, tipe skala dua (2) bernilai 60, dan tipe skala tiga (3) bernilai 10. Meskipun di dalam tulisan tersebut berisi ekspresi emosi saja, penulis tetap menyandarkan pada sisi analisisnya, karena penulis meyakini bahwa di balik ekspresi emosi pun, jika telah ditulis, akan tampak adanya upaya analisis meskipun tidak mendalam. Hasil kajian terhadap upaya untuk menemukan korelasi antara *stroke* dan degradasi intelektualitas Gus Dur dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 4.

Hasil Evaluasi terhadap Beberapa Tulisan Gus Dur

No. Artikel	Unsur yang Diperhatikan			
	A	B	C	D
1	2.400	1	Wawasan pembaruan	100
2	690	2	Pengembangan ide perlawanan kultural	60
3	800	2	Pengembangan ide humanisme	60
4	580	3	Konkretisasi ide sekuler	10
5	720	2	Pengembangan ide Islam klasik	60
6	2.701	2	Pengembangan ide perlawanan kultural	60
7	874	3	Konkretisasi ide sekuler	10
8	700	3	Konkretisasi ide sekular	10
9	677	3	Konkretisasi ide humanisme	10

10	650	3	Konkretisasi ide humanisme	10
11	786	2	Pengembangan ide humanisme	60
12	864	3	Konkretisasi ide perlawanan kultural	10
13	904	3	Konkretisasi ide perlawanan kultural	10
14	632	3	Konkretisasi pendekatan ilmiah	10
15	1.021	3	Konkretisasi perlawanan kultural	10
16	1000	3	Konkretisasi humanisme	10
17	955	2	Pengembangan ide ilmiah	60
18	1.118	3	Konkretisasi pendekatan ilmiah	10
19	986	3	Konkretisasi ide humanisme	10
20	1.001	3	Konkretisasi pendekatan ilmiah	10

Tabel di atas membuktikan adanya hubungan korelasional antara intelektualitas dan *brain damage* atau *brain attact*.[46]

[46] Meski demikian, asumsi adanya korelasi antara *brain damage* dan intelektual Gus Dur tidak diakui oleh Barton, dengan alasan bahwa selama melakukan wawancara dengan Gus Dur, baik sebelum maupun sesudah serangan *stroke*, Barton merasakan tidak ada perbedaan yang berarti, kecuali perubahan dalam emosi, yang menjadi semakin temparemental, mudah marah, dan semakin terburu-buru. Barton justru lebih menyakini bahwa gangguan penglihatannya menjadi penyebab utama munculnya sifat temparemental tadi daripada alasan *stroke*. Wawancara dengan Greg Barton pada 23 Desember 2005 di Deakin Universitas, Australia.

Penulis memiliki asumsi kuat bahwa *brain attact* secara korelasional mempengaruhi ketajaman analisis Gus Dur. Meskipun terdapat beberapa artikel yang dibuat pasca *stroke* kedua, secara sepintas tampak adanya pola *remembering* atau *recalling* Gus Dur. Namun demikian, dalam pengamatan penulis, gejala tersebut sangat lemah dukungannya, karena pada periode pasca *stroke* kedua, peran juru tulis atau pentranskrip sangat dominan. Maka, dalam artikel-artikel tersebut menurut penulis tidak terdapat temuan ide yang dalam dan serius.

Tabel di atas juga menunjukkan bahwa pasca *brain damage,* tulisan-tulisan Gus Dur telah mengalami perubahan/perbedaan dalam proses analisisnya. Meskipun memiliki jumlah kata yang relatif banyak, jumlah tersebut tidak menjamin adanya ide-ide baru yang ditawarkan Gus Dur, sehingga tulisan-tulisannya pasca 1999 lebih banyak berupa "pengulangan ide lama dalam format baru" atau tulisan kategori 2 dan 3.

Pasca 1999, tulisan Gus Dur lebih menunjukkan analisis yang episodik, seperti artikel "Mau Dirawat Di Mana?", yang ditulis ketika yang bersangkutan menjalani perawatan di RSPAD Gatot Subroto tahun 2005 (jumlah kata 986). Pada paragraf terakhir tulisan tersebut, tersirat suatu penyimpulan yang bertolak belakang dengan apa yang diperjuangkannya selama 30 tahun, yaitu:[47]

> Penulis bukanlah seorang militer, tetapi seumur hidupnya ia menyaksikan para paman dan saudara sepupu (serta ipar) dari kalangan militer, tetapi ia juga bergaul dengan mereka yang benar-benar menghormati pemerintahan sipil. Ipar penulis sendiri seorang bekas tentara, sudah lama berhasil menjadikan dirinya sendiri sebagai seorang sipil. Penulis menyaksikan sendiri mereka yang memandang rendah kaum sipil, tapi yang jelas ia menyaksikan sendiri kemelut psikologis/kejiwaan dari mereka yang ingin kembali ke jalan normal,

[47] Artikel ini didownload dari www.gusdur.net pada 21 Oktober 2005. Tulisan tersebut dibuat Gus Dur ketika ia dirawat di **RSPAD (Jakarta) pada 14 Juli 2005.**

> yaitu menjadi tentara yang taat kepada acuan politik serba demokratis. Jadi **penulis tidak melihat alasan untuk kita takut kepada lembaga bernama kaum militer,** tetapi juga tidak bersikap terus menerus curiga kepada sikap mereka. Ini adalah sikap melestarikan dan membuang, yang biasa dilakukan orang, dalam sejarah manusia, bukan?

Kalimat yang penulis tandai (*bold*) merupakan kesimpulan yang hendak disampaikan oleh Gus Dur. Intinya, pernyataan Gus Dur di atas seakan bertolak belakang dengan pemahamannya selama ini terhadap militer, yang ternyata memiliki sisi baik dari sosok seorang manusia berseragam militer. Menurut penulis, pernyataan itu cukup tergesa-gesa apabila melihat sepak terjang perjuangan Gus Dur melawan militerisme, seperti tercermin dalam tulisan "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah", yang meletakkan militer secara *stereotyping*.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan yang erat antara degradasi intelekutalistas dan *brain damage*. Namun demikian, penulis menilai asumsi tersebut perlu dibuktikan lagi dalam sebuah penelitian yang lebih mendalam dan komprehensif.

D. Ketidakstabilan Emosional: *Immortal Process*

Selain *brain damage*, *emotional instability* juga turut mempengaruhi intelektulitas dalam tulisan Gus Dur. Tulisan-tulisan yang berkaitan dengan KPU atau para pejabat yang dianggap menjatuhkan Gus Dur, menjadi bukti dari ekspresi *episodic memory*-nya yang temperamental. Misalnya, dalam tulisan "Tegas, Tapi Tidak Keras",[48] Gus Dur menyatakan secara temperamental bahwa ia tidak akan menemui para ketua umum partai politik yang mendukung SI MPR pada 23 Juli 2001:[49]

---

[48] Ditulis pada 13 Januari 2002.

[49] Wahid, *Kumpulan Kolom*, hlm. 157-160.

Penulis menunjukkan sikap yang dianggapnya rasional kepada para ketua umum partai politik (parpol) yang menentangnya. **Secara terbuka, penulis menyatakan tidak akan menemui** para ketua umum parpol tersebut. Baik itu Matori Abdul Djalil dari Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Yusril Ihza Mahendra dari Partai Bulan Bintang (PBB), Akbar Tandjung dari Partai Golkar, Megawati Soekarnoputri dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), Hamzah Haz dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP) maupun Amien Rais dari Partai Amanat Nasional (PAN), **tidak akan ada seorang pun dari mereka yang ditemui secara langsung**. Hal itu dimaksudkan untuk melakukan koreksi atas keputusan mereka bersama guna melaksanakan Sidang Istimewa (SI) MPR-RI, beberapa bulan yang lalu. Hal itu nyata-nyata melanggar Undang-Undang Dasar 1945 (UUD'45), karena tidak ada bukti-bukti kuat untuk menyelenggarakan SI tersebut.

Belakangan ini, dikemukakan sebuah alasan lain. Menurut alasan itu, para pimpinan parpol pada saat itu, telah memutuskan penyelenggaraan SI MPR-RI, karena presiden mengeluarkan dekrit mengenai pembekuan DPR dan MPR-RI. Ini jelas sebuah penipuan sejarah, justru karena pertemuan mereka di rumah Megawati Soekarnoputri yang memutuskan penyelenggaraannya, jelas mengharuskan presiden mengambil prakarsa mengeluarkan dekrit tersebut. Hal ini penting untuk dikemukakan di sini, guna memungkinkan orang melihat kenyataan sebenarnya, baik di masa kini maupun yang akan datang.

Wakil Presiden Hamzah Haz mendapatkan **reaksi tidak bersahabat dari penulis**, ketika dilaksanakan peresmian Makam Bung Hatta, setelah dipugar. Ia menyatakan kepada publik, melalui media massa, bahwa penulis masih bersikap emosional. Yang demikian itu tadi tidaklah benar, karena dasarnya bukan emosi, melainkan protes moral atas keputusan para pemimpin parpol untuk menyelenggarakan SI yang jelas-jelas melanggar UUD '45. *Masa'* tidak seorang pun dari 200 juta jiwa warga negara kita yang berani menyatakan sikap moral untuk memprotes keputusan tersebut.

Bahasa senada juga dapat ditemukan dalam tulisan "Akhirnya Toh Mendukung Pansus".[50] Dalam tulisan ini, Gus Dur secara terbuka menuduh Amien Rais dan Akbar Tanjung telah melakukan kecurangan politik ketika menjegal dirinya dari kursi kepresidenan. Kesigapan Amien Rais dalam mengkoordinir Pansus Buloggate dan

[50] Ditulis pada 22 Maret 2002.

Bruneigate dianggap sebagai bentuk kecurangan politik—sebuah sikap yang justru bertolak belakang ketika menangani kasus korupsi Akbar Tanjung di DPR RI. Karena itu, menurut Gus Dur, Amien sangat berambisi untuk menjegal dirinya.[51]

> Kalau dalam kedua kasus di atas Amien Rais tampak mengambil keputusan pribadi dengan dorongan ambisi pribadinya sendiri, dalam kasus pembentukan pansus DPR RI tentang Akbar Tandjung ia justru berpegang pada suara hati nurani, yang sesuai dengan kehendak rakyat. Hal inilah yang harus dicatat, karena **orang tidak selamanya berbuat kesalahan.** Maka, akan efektifkah keputusan itu? Ini semua tergantung sepenuhnya kepada Megawati Soekarnoputri, artinya tergantung pada keputusan Fraksi PDI-P di DPR kita. Hal ini penting untuk dikemukakan guna kepentinggan penulisan sejarah kita, kini, dan masa mendatang.

Sikap temparemental merupakan dampak dari *stroke*. Menurut Barton, sikap tersebut sebenarnya muncul sejak 1999 ketika dokter menyatakan indera penglihatan Gus Dur sudah tidak dapat berfungsi lagi. Oleh Barton, sikap ini disebut sebagai *denial* Gus Dur atas "gangguan" indera penglihatannya. Kehilangan fungsi penglihatan bagi Gus Dur, sebagai kutu buku, merupakan bencana besar. Ini berarti Gus Dur tidak dapat secara aktif dan bebas membaca dan menulis. Proses *denial* tersebut ditunjukkan oleh sikap percaya dirinya yang sangat tinggi bahwa fisiknya seakan-akan sehat. Hingga proses penulisan biografi Gus Dur tuntas, Barton menilai Gus Dur justru semakin menunjukkan sikap *denial*-nya terhadap kondisi fisik yang dideritanya.[52]

---

[51] Wahid, *Kumpulan kolom*, hlm. 221-224. Berkaitan dengan *impeachment* pada 23 Juli 2001, Mahfud MD memiliki penjelasan lain tentang alasan pemberhentian Gus Dur, yaitu karena presiden dianggap melanggar Tap MPR No VII/MPR/2000 tentang pelantikan Chaeruddin Ismail sebagai Pelaksana Tugas Kapolri. Lihat, Mahfud MD, *Setahun Bersama Gus Dur* (Jakarta: LP3ES, 2003) hlm. 212-214.

[52] Wawancara dengan Greg Barton pada 14 Desember 2005, di Deakin Univ. Australia.

Bab VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Selama proses analisis berlangsung, penulis menemukan hubungan yang erat dan batas yang tipis antara pemikiran keagamaan Gus Dur dan pemikiran politiknya. Dalam kajian-kajian terdahulu, lazimnya pemikiran politik dan keagamaan berdiri sendiri, tidak bersinggungan, karena tokoh yang dikaji diletakkan pada satu posisi saja. Namun, berbeda terhadap Gus Dur. Ia dapat diposisikan sebagai politikus sekaligus agamawan.

Pemikiran politik merupakan hasil perenungan seseorang yang menjelaskan proses-proses politik praksis ataupun filosofis tentang pendistribusian dan relasi dari entitas kuasa di dalam masyarakat guna membentuk tatanan ideal. Butir-butir pemikiran tersebut dapat ditemukan dalam karya-karya tulis seseorang, baik yang secara khusus berkaitan dengan masalah teori politik maupun masalah kehidupan nyata, yang dikemas dalam bentuk fiksi ataupun non-fiksi (budaya). Lebih-lebih di dalam postmodernisme, ekspresi dan analisis terhadap masalah perpolitikan dapat direkam dan terekam di dalam berbagai karya cipta budaya, termasuk dalam perbincangan nonformal. Humor, novel, lagu ataupun puisi menjadi media yang sering digunakan untuk

mengekspresikan sikap kritis dan analisis terhadap persoalan politik ketika karya tersebut diproduksi.

Media teks dianggap lebih komprehensif di dalam mengekspresikan butir-butir pemikiran politik seseorang dibanding *talk*. Karakter komprehensivitas sebuah karya tekstual mengacu pada kaidah-kaidah retorika yang paling mendasar, yakni adanya pengantar, isi atau analisis dan penyimpulan. Tiga kaidah dasar retorika tersebut sangat memungkinkan seseorang untuk mengekspresikan pemikiran dan perasaannya secara sistematis dan serius. Dengan demikian, pengungkapan ekspresi dalam bahasa tulis terlihat lebih sistematis dibanding bahasa tutur, karena dibangun oleh skema logika dan ditunjang oleh data yang memadai. Struktur baku demikian menjadi alasan yang kuat bagi pengamat diskursus dalam membaca komprehensivitas dan keteraturan pola pikir si penulis dalam mengusung *interest*-nya.

Kini, fenomena bahasa tulis menjadi objek penelitian yang menarik bagi kaum postmodernis, karena melalui simbol-simbol linguistik, mereka dapat membongkar berbagai "isi" yang terdapat di balik keindahan dan kehalusan diksi. Diksi merupakan kulit luar untuk membungkus motif seseorang secara efektif. Mengenai "diksi" atau "eruditas sebagai lapis luar", ia mengharuskan para pengamat untuk memperhatikan konstruksi budaya yang melingkupinya, seperti tata nilai yang menjadi eksterioritas teks yang bersifat tipikal/khas.

Sementara itu, perhatian pengamat diskursus politik lebih ditujukan pada upaya mengkritisi ekstensi teks guna membongkar *interest* di balik gejala teks. Dalam diskursus politik, teks bisa dihadirkan melalui berbagai skema dan logika yang pragmatis guna meraih tujuan secara efektif. Dalam kondisi demikian, fenomena pembohongan (*the lieness*) yang disengaja akan hadir. Kebenaran disembunyikan untuk meraih kepentingan yang bersifat pribadi

dan pragmatis. Cara-cara pembohongan akhirnya menjadi strategi yang efektif untuk meraih tujuan. Situasi demikian sebenarnya berangkat dari konflik pilihan (*conflict of choice*), sebagai manifestasi pergulatan untuk menentukan *who is the winner*. Menjadi *the winner* merupakan pergumulan kepentingan yang panjang dan kuat untuk meraih *interest*-nya.

Kompromi bukanlah titik akhir dari pergumulan politik sebelum lahir *the winner*. Padahal munculnya *the winner* biasanya menjadi awal pergulatan politik yang baru. Siklus tersebut terus terjadi di dalam peradaban manusia sehingga peradaban selalu dipenuhi oleh pelajaran-pelajaran tentang dasar-dasar kemanusiaan yang paling prinsipil, yakni bagaimana memahami tujuan hidup manusia sekaligus kekuasaan itu sendiri. Hasil perenungan menjadi *content* pemikiran-pemikiran politik yang lestari dan bestari, karena hakikat politik adalah menemukan formula bagaimana membentuk "masyarakat tanpa konflik" melalui distribusi dan regulasi kekuasaan yang maksimal guna mencapai kebahagiaan maksimum.

Pengertian "masyarakat tanpa konflik" bukan berarti mereduksi perbedaan-perbedaan, melainkan menyusun suatu formula yang ideal untuk memosisikan sifat-sifat tipikal manusia di tengah pergumulan berbagai *interest*. Karena itu, ilmu politik terbuka untuk berkembang dan mengembangkan diri guna menemukan formula ideal yang sesuai dengan situasi zamannya.

Mengacu pada pertanyaan-pertanyaan dasar di dalam kajian ini, penulis menggarisbawahi beberapa kesimpulan, yaitu:

(1). Bentuk dan genealogi pemikiran politik Gus Dur dan perkembangan idenya merupakan manifestasi dari pemikiran politik Islam neo-modernisme di Indonesia. Gus Dur adalah sosok yang serius mengajukan pemikiran-pemikirannya kepada masyarakat untuk menemukan formula-formula yang ideal dalam

menyikapi pergumulan politik masyarakat Indonesia mulai era 1970 hingga saat ini. Melalui diskursus yang berseberangan dengan pemikiran-pemikiran *mainstream*, Gus Dur mampu memosisikan dirinya sebagai pemikir independen, meskipun latar belakang antropologis, sosio-kultural, dan sosiol-strukturalnya sangat kuat membentuk *mainstream* dirinya. Akan tetapi, keunikan-keunikan atau ke-"nyeleneh"-an Gus Dur tidak dapat dikelompokkan dengan mudah ke dalam komunitas kulturalnya. Ekspresi diskursus yang *nyeleneh* tersebut menjadikan Gus Dur sebagai tokoh alternatif untuk membangun kritisisme politik di Indonesia.

Konstruksi antropologis Gus Dur memposisikan dirinya sebagai bagian dari kelompok santri-ningrat yang memiliki *privilege* politik tertentu di dalam struktur masyarakat pesantren di Indonesia. Konstruksi "Gus" yang disematnya sangat terbuka untuk meraih posisi-posisi strategis di dalam struktur masyarakat santri. Kondisi tersebut telah membentuk kepribadiannya menjadi sosok yang dominan dan agresif mengekspresikan pikiran dan keinginannya (Zamakhsyari, 1985), terlebih bagi "Gus" (dengan G besar) yang mewarisi *trah* Bani Hasyim. Latar belakang demikian ikut membentuk keperibadian politik Gus Dur di kemudian hari.

Faktor kultural lain yang turut membentuk kepribadian Gus Dur adalah pengaruh pola asuh Wahid Hasyim (ayah Gus Dur), yang memberi kebebasan kepada anak-anaknya, khususnya Gus Dur. Walaupun separo dari masa kecilnya diasuh oleh sang ayah, yang kemudian dilanjutkan oleh sang ibu, hal demikian tidak mengubah kepribadian politik yang dibentuk oleh sang ayah sebelumnya. Sisi dominan dan agresif Gus Dur ketika masa kanak-kanak ditunjukkan oleh perilakunya yang nakal, tidak mau diatur, berani, mau menang sendiri, dan keras hati tanpa peduli terhadap orang lain. Pola asuh dan pola didik tersebut membekas ke dalam kepribadian politik Gus Dur. Sifat ini berkonstribusi kuat terhadap

konstruksi ke-"nyeleneh"-an dan keberanian Gus Dur di kemudian hari untuk melakukan *positioning* dan zig-zag politik. Kuatnya sifat arogan dan tidak mau diatur menjadi alasan bahwa sikap dan pendapat Gus Dur merupakan ekspresi *genuine* dari dirinya; tidak berasal dari "para pembisik" seperti yang dituduhkan selama ini.

Sejarah hidup keluarga Kiai Wahid telah melahirkan suatu manifestasi nasib terhadap Gus Dur. Manifestasi nasib yang dipahami Gus Dur—bahwa dirinya harus menjadi pemimpin besar di Indonesia—terbentuk setelah ia menyaksikan sendiri ayahnya sebagai sosok yang ideal, meninggal dengan cara yang tragis dan memilukan. Kebanggaan atas ayahnya semakin menguat ketika ia menyaksikan banyaknya rakyat yang mencintai ayahnya dan turut berkabung ketika pemakaman dilangsungkan. Peneguhan atas kesadaran ini juga diperkuat oleh sang ibu, yang mengharapkan Gus Dur menjadi penerus sang ayah di segala bidang. Ia juga menyaksikan sejarah kelam yang dilakukan NU pada 1966, sehingga menimbulkan kekecewaan politik yang mendalam bagi Gus Dur. Demikianlah faktor-faktor pemicu agresivitas Gus Dur untuk memasuki politik secara intens dan serius.

Secara formal, Gus Dur melibatkan diri ke dalam dunia politik praktis ketika menggagas berdirinya PKB (1998), meskipun sebenarnya aktivitas politik Gus Dur sudah dimulai sejak ia bertemu dengan kelompok *peer group*, seperti Dawam Rahardjo dan Adi Sasono. Gus Dur semakin terlibat di dalam *policy community,* seperti LSM (LP3ES) dan organisasi non-pemerintah (Ornop). LSM atau Ornop memang bukan partai politik, namun di dalam politik peranan mereka sangat kuat mempengaruhi *policy network* atau dalam kategori Almond sebagai "kelompok kepentingan". LSM ini secara aktif mempengaruhi kebijakan politik yang dibuat pemerintah. Keterlibatan Gus Dur di LSM terjadi pada awal 1970-an. Pada 1978-an Gus Dur mendirikan P3M, yakni sebuah LSM yang bergerak dalam bidang pemberdayaan pondok

pesantren dan masyarakat. Jadi, keterlibatan Gus Dur di dalam politik sebenarnya sudah dirintis sejak ia pulang dari luar negeri.

Kualitas intelektualitas Gus Dur juga menjadi kontribusi terhadap *positioning* Gus Dur di tengah komunitas intelektualisme Indonesia. Perjalanan intelektualnya dapat ditunjukkan dengan bukti-bukti kurang lebih 500 esai atau artikel yang dihasilkannya sejak 1970-an. Jejak-jejak pemikirannya berkembang seiring dengan *political event* yang menyertainya, berikut pertumbuhan Gus Dur sendiri.

Tahun 1970-an merupakan periode awal Gus Dur memulai eksperimentasi pemikirannya, yang telah terbentuk sejak masih di luar negeri (sekitar 1964-1972), baik ketika di Kairo maupun Eropa dan Kanada. Kehidupan Mesir tahun 1960-an menjadi bahan inspirasiya untuk melakukan apa yang disebutnya "manifestasi lokal sebuah ideologi lain", yaitu sebuah upaya interpretasi ajaran Islam dengan analisis Marxian di dalam masyarakat Indonesia.

Eksperimetasi pemikiran politik Gus Dur yang diawali dengan ikon pesantren berhasil mencuatkan namanya ke panggung intelektualisme Indonesia. Pilihan pesantren sebagai ajang eksperimentasinya sangatlah rasional, karena alasan: 1). Gus Dur merupakan bagian dari pesantren; 2). Gus Dur memiliki kapabilitas keilmuan yang berasal dari dunia pesantren. Kredibilitas pemikiran kritisnya semakin diperhatikan ketika Gus Dur mulai mengajukan pemikiran liberal dan progresif, yang teridentifikasi dari konsep "pribumisasi Islam". Konsep ini merupakan konsep baru yang lahir dari seorang ulama tradisional (Gus Dur). Tak heran jika konsep tersebut mengundang pro-kontra, baik dari kalangan internal NU sendiri maupun dari luar NU. Pemikiran yang "melewati batas" tersebut dipandang oleh Barton (1996) sebagai bentuk neo-modernisme dan progresivitas pemikiran keagamaan Gus Dur di Indonesia. Ide tentang "pribumisasi Islam" merupakan adopsi dari

upaya Nasser di Mesir pada awal 1960-an, yang disebut oleh Gus Dur sebagai "manifestasi lokal sebuah ideologi lain".

Konstruksi pemikiran yang kritis model Marxian menjadi penyebab kejelian Gus Dur di dalam melakukan analisis "medan" politik di Indonesia pasca 1965. Awal berkuasaanya Orde Baru menjadi *political event* bagi tulisan politik Gus Dur. *Political event* tersebut, antara lain: 1). Format politik Orde Baru menjadi tarik ulur terhadap gerakan Islam politik di Indonesia; 2). Dominasi militer di dalam pemerintahan Soeharto memunculkan sikap curiga yang berlebihan terhadap Islam; 3). Penetrasi ideologis terhadap organisasi sosial politik di Indonesia (Bachtiar, 1999) sebagai strategi Soeharto untuk mengendalikan kekuatan Islam. Soeharto mengakui bahwa gerakan Islam politik turut membantu memuluskan pergumulan militer *versus* Soekarno era 1960-an. Namun di sisi lain, Soeharto juga mulai mewaspadai sikap-sikap oportunis dari beberapa kelompok Islam politik, seperti NU (Fealy, 1996), yang dianggap berbahaya jika dibiarkan secara liar. oleh karena itu, Soeharto melakukan politik "penjinakan" atau *corporation* (Porter, 2002). Format politik tersebut menjadikan Orde Baru sebagai kekuatan politik otoriter yang mampu memaksa organisasi massa dan parpol menerima Pancasila sebagai satu-satunya ideologi (asas tunggal).

Situasi politik di atas dipahami dengan baik oleh Gus Dur, namun keinginan untuk mewujudkan "manifestasi nasib"-nya mendorong Gus Dur untuk mencari alternatif perlawanan yang dipandang lebih strategis, efektif, dan tidak membahayakan diri dan kelompoknya dalam menyikapi represivitas Orde Baru. Inilah yang menjadi alasan Gus Dur tetap melakukan "resistensi model lain" terhadap Soeharto. Untuk mewujudkannya, Gus Dur melakukan kajian-kajian serius terhadap buku-buku sejarah Barat dan Islam klasik. Melalui sejarah Islam, Gus Dur menemukan sebuah format perlawanan yang kuat dan militan, yakni per-

lawanan kultural para sufi ketika menghadapi pemerintahan otoriter dan militeristik dari Abassyia. Resistensi kultural tersebut menjadi inspirasi Gus Dur. Resistensi kultural yang dimaksud Gus Dur adalah bentuk perlawanan yang menerapkan "teori makan bubur"; merambat dari pinggir menuju ke pusat kekuasaan.

Upaya Gus Dur melakukan perlawanan diskursus dalam dunia sejarah intelektualisme Barat merupakan inti perlawanan kaum kritis Madzhab Frankfurt di awal 1923-an, seperti dilakukan oleh Marx Horkheimer, Karl Wittfogel, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Franz Neuman, dan Erich Fromm, yang merupakan para perintis teori iritis—kemudian dilanjutkan oleh Habermas sebagai generasi kedua. Madzhab Frankfurt banyak dipengaruhi oleh pandangan Hegel, Marx, dan Freud, karena ketiga pemikir tersebut mengintroduksi pendekatan-pendekatan ilmiah dan kritis terhadap situasi sosial politik. Melalui metode ilmiah, kaum kritis ini menemukan cara yang tepat untuk menginterpretasikan data dengan perspektif yang berbeda dari *mainstream*. Adanya keyakinan bahwa fenomena memiliki berbagai sumber data, membuka peluang penemuan perspektif "lain" dari fenomena tadi. Proses *data discovery* yang "baru" tersebut menghasilkan perspektif baru dari *mainstream* yang telah ada. Gus Dur hadir sebagai manifestasi dari aliran kritis. Kehadiran Gus Dur dalam perspektif baru, baik dalam bidang agama, sosial maupun politik, tidak terlepas dari upaya menemukan "alternatif" dari sesuatu yang telah menjadi *mainstream*. Perlawanan demikian merupakan inti dari gerakan kaum kritis yang disebut Geuss (2004) sebagai gerakan "kiri".

Kesimpulan di atas diperkuat oleh bukti geneologi intelektual Gus Dur yang dekat dengan pola pikir kiri atau kritis. Hal ini dapat ditelusuri dari buku-buku yang dibaca Gus Dur ketika masih kanak-kanak, seperti *Das Kapital, What is to Be Done,* atau *Infantile Communism*. Buku-buku tersebut mengajarkan tentang bagaimana

memulai berpikir kritis dengan cara dialektis-materialistik. Sebagai pribadi yang belajar ekonomi, sangat mudah bagi Gus Dur untuk menerapkan cara pandang dialektis-materialistik tersebut, karena perspektif ekonomi merupakan perspektif yang secara konkret memandang kehidupan sebagai pergumulan kapital. Jadi, tidak heran jika Gus Dur sangat dekat dengan pola pikir Marxian, meskipun Gus Dur menolak beberapa prinsip pokok Marxisme, khususnya tentang agama. Penolakan tersebut menjadi indikasi bahwa Gus Dur tidak menganut ideologi Marxisme, tapi menerima pola pikir dialektika materialis model Karl Marx.[1]

Sebagai pemikir politik yang realis, Gus Dur menyadari *bellum omnium contra omnes,* tetapi bukan berarti kekerasan harus dilawan dengan kekerasan juga. Perlawanan politik Gus Dur yang kultural menjadi model lain yang juga efektif melawan kekerasan. *Bargaining* politik Gus Dur semakin meningkat ketika menjadi ketua PBNU. Posisi ini sangat strategis di mata Soeharto untuk menjadikan Gus Dur sebagai agen guna mendekati komunitas Islam tradisional. Saat itu Soeharto memerlukan dukungan politik dari kelompok Islam tradisional, menjelang Pemilu 1987. Masa-masa romantis tersebut dibangun melalui jalur organisasi dan pribadi. Kedekatan Soeharto dengan Gus Dur ditunjukkan dengan memberikan pelbagai bantuan pribadi untuk mendukung kehidupan ekonomi keluarga Gus Dur. Sayang, masa indah tersebut mulai terusik ketika muncul kekuatan Islam teknokrat (ICMI) sebagai pesaing baru di mata Gus Dur dalam upaya menarik perhatian Soeharto. Sebagai "Gus" yang sejak kecil tidak pernah menemukan rival berat, kehadiran ICMI memacu agresivitas Gus Dur untuk melakukan perlawanan berimbang terhadap ICMI.

---

[1] Untuk membaca akar pemikiran kritis Gus Dur, dapat dibaca dalam artikelnya: 1) Islam Kiri, Warisan Nasser; 2) Melawan Melalui Lelucon; 3) Perubahan Struktur tanpa Karl Marx, dan 4) Pandangan Islam tentang Marx-Lenin.

Bersama dengan tokoh-tokoh pejuang demokrasi lainnya, Gus Dur mendirikan Forum Demokrasi pada 1991.

Kedekatan Gus Dur dengan tokoh-tokoh anti-Orde Baru, dalam pandangan Soeharto, merupakan gelagat yang membahayakan posisi politik kekuasaanya. Selain itu, Gus Dur secara kasar menyerang Soeharto di forum luar, dengan ucapan yang vulgar, yakni *stupidity* (Fealy, 1996) dan "Marcos-nya Indonesia". Kedua serangan tersebut menjadi alasan tersendiri bagi Soeharto untuk menekan lebih keras terhadap kelompok anti-pemerintah, terutama Gus Dur. Tekanan yang menyakitkan diterima Gus Dur dalam pemilihan ketua PBNU pada Muktamar ke-28 (1994) di Cipasung. Melalui figur Abu Hassan, Soeharto memainkan tekanan politiknya terhadap Gus Dur, meskipun hasil pemilihan tersebut (tetap) dimenangkan Gus Dur dengan tipis. Tekanan mental pasca Muktamar Cipasung menjadi salah satu sebab gangguan fisiologis Gus Dur, termasuk gejala stroke kecil pada 1996. Kondisi ini juga semakin membekas pada diri Gus Dur, bahwa kekuasaan Soeharto sangatlah digdaya. Persepsi tersebut masih melekat hingga awal reformasi 1999, meskipun Soeharto telah lengser setahun sebelumnya (1998). Hal ini diakui Gus Dur di dalam beberapa tulisan yang dihasilkannya pada 1999.

Kerasnya tekanan politik Soeharto pada 1994, tidak otomatis menyebabkan pupusnya spirit perlawanan Gus Dur. Justru keadaan tersebut memacu semangat immortalitas Gus Dur untuk semakin masuk ke dalam dunia politik praktis. Sejak itu, Gus Dur aktif menerapkan "teori makan bubur" dengan melakukan politik "menebar jala, menjaring buaya" atau "politik silaturahmi"[2]

[2] Istilah ini dipinjam dari Darmawan dalam bukunya, *Gus Dur: Kiai Nyentrik Jadi Presiden* (Yogyakarta: CV. Adipura, 1999), hlm. 65. Pemahaman Darmawan tentang politik silaturahmi Gus Dur dimulai sejak 1999, padahal upaya menebar jala sudah dilakukan sebelum 1999 ketika Gus Dur secara pribadi berhadapan dengan Soeharto.

melalui diskurus dan aktivisme pribadinya. Tulisan-tulisan Gus Dur mulai menunjukkan promosi yang serius tentang penerimaan Pancasila di dalam Islam dan rasionalisasi hubungan Islam-negara yang kompromistik dan integralistik. Dalam pemikiran politiknya, Gus Dur membangun paradigma bahwa Pancasila merupakan kristalisasi nilai-nilai yang bersumber dari berbagai unsur budaya, termasuk agama. Sikap kompromistik Islam, baginya, bukan suatu kepura-puraan. Gus Dur secara serius membangun kaidah-kaidah ushul fiqh untuk mendukung Pancasila. Kesempatan tersebut cukup leluasa dibangun oleh Gus Dur, karena: 1). Pancasila memang belum memiliki konstruksi epistemologi berbasis syari'ah; 2). Nilai-nilai Islam sendiri bersifat universal sehingga dengan leluasa dapat dicangkokkan menjadi landasan epistemologi Pancasila, lebih-lebih Islam secara eksplisit tidak menawarkan konsep/bentuk kenegaraan. Pola ijtihad tersebut menurut Barton (1996) sangat logis karena Gus Dur termasuk kelompok neo-modernis yang memiliki ciri tidak bermadzhab fiqh secara kaku. Justru dengan liberalismenya Gus Dur dapat memilih konstruksi syari'ah yang dipandang memberi dukungan terhadap pendapatnya. Sebagai tokoh yang lahir dan besar di dalam lingkungan politik Sunni yang *tawassuth*, Gus Dur bebas bergerak dari fiqh Hanbali, Maliki, Hanafi, hingga ke Syafi'i, sejauh ijtihad para imam tersebut memenuhi konsep "jalan tengah". Sikap ini sekaligus menguatkan keyakinannya tentang kaidah *dar al mafasid muqaddam ala jalb al masalih* (menolak bahaya lebih diutamakan ketimbang menciptakan kemaslahatan).

Dukungan politik Gus Dur terhadap Orde Baru dapat dipahami sebagai bentuk ketakutan sekaligus pengakuannya atas kekuasaan Soeharto, yang diungkapkan dalam diskursusnya dengan membuka ruang (*un-blocking*) bagi Soeharto dan Pancasila ke tengah diskursus masyarakat Islam Indonesia. Rasionalisasi Pancasila sebagai ideologi yang sesuai dengan syari'ah gencar

dilakukan Gus Dur melalui berbagai pendekatan, baik dengan cara penolakan atas ide negara Islam maupun menerima paham integralitas. Upaya inilah yang disebut strategi "menebar jala, menjaring buaya".

Strategi tersebut membuahkan hasil pada 1999 ketika Gus Dur ditetapkan sebagai calon alternatif presiden RI ke-4 oleh semua golongan. Gus Dur dipandang sebagai tokoh yang ideal karena mampu berada di atas semua golongan dan lapisan masyarakat. Melalui permainan dan mempermainkan Amien Rais, Gus Dur mulai menemukan jalan untuk meraih cita-cita politiknya, yang tersimpan sejak 30 tahun lalu. Ia menyadari bahwa perubahan di Indonesia akan terjadi jika kekuasaan diraihnya. Kesadaran ini telah tersimpan sejak 1965-an, ketika ia menyaksikan militer menggunakan NU untuk melawan PKI di basis massa. Kekecewaan dan kebencian terhadap militerisme dan Soeharto menjadi spirit immortalitas yang kuat bagi Gus Dur untuk merebut kekuasaan. Situasi politik elite pada 1999 sangat kondusif bagi Gus Dur untuk menjadi (tokoh) alternatif. Namun demikian, sejak terserang stroke (untuk kali kedua) pada 1999, Gus Dur belajar untuk menuggu, sebab jika secara terbuka mengajukan diri sebagai presiden, tentu akan ditolak oleh keluarga besar NU yang sangat mengetahui kelemahan Gus Dur. Padahal saat itu Gus Dur memerlukan dukungan politik dari "jejaring Bani Hasyim" secara keseluruhan. Upaya memuluskan keinginannya tersebut, Gus Dur melakukan manuver ke tiga arah: ke samping, ke atas, dan ke bawah. Maksud manuver ke samping adalah meminta kubu Amien Rais untuk meyakinkan para "kiai sepuh" NU agar merestui Gus Dur sebagai (calon) presiden. Manuver ke atas adalah secara pribadi Gus Dur menemui Soeharto untuk meminta "restu", sedangkan manuver ke bawah diarahkan untuk menggandeng massa Megawati untuk berkonsolidasi di tingkat *grassroot* dengan massa NU. Akhirnya, sebagaimana diketahui, permainan dimenangkan oleh Gus Dur

yang mengalahkan Megawati—yang semestinya menjadi presiden karena parpolnya (PDIP) menguasai 153 kursi dari total 500 kursi di DPR.

***

Pemerintahan Gus Dur merupakan era penuh kontroversial. Gaya perlawanan LSM yang *street fighter* sering kali muncul pada diri Gus Dur. Kebijakan mencopot menteri dan menutup departemen dipandang sebagai kebijakan spontan tanpa memikirkan dampak administratif dan sosiologis yang menyertainya. Namun, Gus Dur sangat percaya diri merombak kabinet, termasuk merombak struktur militer. Perlawanan Gus Dur terhadap militer merupakan perlawanan struktur yang keras, bersifat serta merta, dan tanpa penahapan sebelumnya. Gus Dur merombak beberapa posisi strategis militer dan menempatkannya di bawah kontrol sipil. Melalui figur Agus Wirahadikusuma, Gus Dur mereformasi struktur militer.

Tahun 2001 merupakan tahun kekecewaan Gus Dur, karena pada 2001 tersebut ia dilengserkan oleh Amien Rais, sahabatnya, yang dulu menaikkannya. Dengan dalih kasus pelantikan Chaerudin Ismail,[3] Gus Dur dipaksa lengser dari kursi kepresidenan. Menanggapi reaksi MPR, Gus Dur secara struktural melakukan perlawanan politik, antara lain dengan mengeluarkan beberapa kebijakan, yakni: 1). Maklumat Presiden tanggal 28 Mei 2001. Maklumat ini dibacakan oleh Yahya Staquf, didampingi oleh

[3] Penjelasan lebih rinci tentang detik-detik terakhir Gus Dur di istana dijelaskan oleh Mahfud MD dalam bukunya: *Setahun Bersama Gus Dur* (Jakarta: LP3ES, 2003), hlm. 210-214. Mahfud melihat faktor *de jure* yang menjadi alasan MPR menjatuhkan *impeachment*, yakni presiden melantik Chaerudin Ismail menggantikan Bimantoro sebagai Pelaksana Tugas Kapolri, dianggap melanggar Tap MPR No. VII/MPR/2000. Sementara dari dari sisi wacana politik yang bergulir, ada dua kasus politik yang tidak dapat dijelaskan oleh presiden, yakni *Buloggate* dan *Bruneigate*. Akan tetapi, kedua kasus tersebut tidak dijadikan alasan *de jure* untuk meng-*impeachment* Presiden Wahid.

Djohan Effendi, Marzuki Darusman, dan Marsilam Simanjuntak. Inti maklumat ini adalah berupa "gertakan" dari kubu presiden untuk membubarkan lembaga legislatif, sebelum benar-benar dituangkan ke dalam Dekrit Presiden. Ancaman tersebut ternyata tidak menciutkan tekat MPR di bawah kendali Amien Rais untuk tetap menggelar Sidang Istimewa; 2). Menyadari hal tersebut, Gus Dur mengeluarkan senjata pamungkas berupa Dekrit Presiden. Dekrit itu diberlakukan pada Senin, 23 Juli 2001, pukul 01.05 di Istana Negara. Strategi *cattenaccio* Gus Dur ternyata tidak mampu menahan laju "bola politik" yang digiring Amien Rais dan Akbar Tandjung.

Setelah 2001 hingga saat ini, Gus Dur kembali menikmati masa-masa sebagai penulis (esai). Tulisan pasca lengser tersebut kemudian dikumpulkan dan dibukukan,[4] yang sebagian besar menunjukkan ekspresi *post power syndrome*, emosi ketidaksukaannya terhadap teman-teman yang menjadi musuh politiknya, seperti Amien Rais, Hamzah Haz, Yusril Ihza Mahendra, Megawati, dan Matori Abdul Djalil. Namun, tulisan-tulisan itu juga sarat pledoi sosial yang menganalisis masalah-masalah yang diputuskan ketika menjadi presiden—kecuali tulisan-tulisan yang dibukukan dengan judul *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*.

Tulisan-tulisan Gus Dur pasca 2001 menunjukkan kualitas analisis yang menurun, walaupun tanda-tanda *remembering* tetap tampak kuat. Sejak terlibat dalam politik, tulisan-tulisan Gus Dur tidak lagi menunjukkan analisis yang *long term* dan visioner, namun bersifat *short term*, yaitu berisi komentar-komentar terhadap berbagai gejala sosial politik dengan mengulang-ulang ide-ide tahun 1980-an. Gejala tersebut terjadi, mungkin, karena

[4] Buku-buku Gus Dur tersebut adalah: *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (*LKiS*, 2002. Diterbitkan kembali dengan versi yang berbeda dengan judul: *Gus Dur Membaca Sejarah Nusantara*, *LKiS*, 2010. *ed.*), *Gus Dur Bertutur* (2005), dan *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (2006).

pengaruh *political involvement, brain damage* akibat stroke, dan *post power syndrome.*

(2). Alasan dan orientasi perjuangan politik yang terdapat di dalam teks/diskursus utama, yang diproduksi Gus Dur selama periode 1970–an hingga kini. Selama mengusung intelektualisme, Gus Dur telah menyumbangkan pemikiran-pemikiran yang segar bagi khazanah intelektual Indonesia (sekitar 500 esai telah dipublikasikan). Lima tulisan di antaranya berupa traktat pemikiran Gus Dur, yaitu: 1). "Dinamisasi dan Modernisasi Pesantren" (1973), yang mengusung ide pendekatan ilmiah model Marxian terhadap situasi politik Indonesia. 2). "Pengenalan Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan" (1978), yang berisi semangat mengembangkan Islam klasik di Indonesia dan bagaimana implementasi syari'ah di dalam menyikapi persoalan-persoalan mutakhir. 3). "Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah" (1980), yang memuat ide perlawanan kultural sebagai tipologi lain perlawanan model Marxian terhadap kekerasan. 4). "Islam, Punyakah Konsep Kenegaraan?" (1983), yang berisi ide sekuler dan integralistik pemikiran politik Gus Dur, dan 5). "Salahkah Jika Dipribumikan?" (1983), yang menjabarkan pendekatan-pendekatan humanisme di dalam pendekatan dan politik keagamaan. Dua puluh empat persen (24%) tulisan Gus Dur lainnya merupakan model pengembangan dari ide pertama, dan tujuh puluh lima persen (75%) adalah tulisan kongkretisasi dari pengembangan salah satu konsep pemikiran utama Gus Dur.

Kajian kritis terhadap tulisan politik Gus Dur ini menemukan gejala-gejala: 1). *Ahistoric in terminus* (membangun terminologi sejarah tanpa rujukan bukti sejarah); 2). *Contradictio in terminus* (terdapat kontradiksi antara spirit anti-kekerasan atau humanisme dan penggunaan bahasa kekerasan [*violence in terminus*] demi tujuan politik); 3). *Contradictio in actie* (ketika Gus Dur mengusung sekularitas, bahwa tugas agama itu berbeda dengan tugas

negara, kenyataanya Gus Dur selalu menggunakan interpretasi dan pendekatan agama demi kepentingan politiknya). Dengan demikian, pola *Maqashid Al-Syari'ah* Gus Dur patut diragukan karena di dalam praktiknya, Gus Dur tidak mampu melepaskan dari dari kepentingan politik, yang terkadang bertentangan dengan *Maqashid Al-Syari'ah* itu sendiri. Inilah yang menyebabkan bahwa konstruksi ijtihadnya terkadang dibangun oleh kepentingan politik dibanding untuk tujuan pencerahan.

Tiga kritik di atas dari sisi kaidah diskursus memang bertentangan, tetapi dari sisi politik, konstruksi demikian tidak mengurangi arti fungsi diskursus dalam politik itu sendiri. Justru ia semakin mengukuhkan pemahaman bahwa diskursus politik terkena hukum *bellum omnium contra omnes* (di dalam politik, disadari bahwa bentuk-bentuk perlawanan dan dominasi merupakan inti dari pergumulan politik, yang dapat dilakukan melalui pergumulan kata-kata). Sebagai sosok yang terpengaruh aliran kiri, Gus Dur menyadari bahwa kata-kata memiliki kekuatan pembebasan dan perlawanan terhadap *mainstream*. Produk akhir dari diskursus Gus Dur bukan semata-mata berupa pencarian atas kebenaran, melainkan yang paling utama adalah perlawanan. Maka, untuk tujuan tersebut kebenaran menjadi nomor dua. Seperti dikatakan Spence (1982), bahwa kebenaran naratif belum tentu paralel dengan kebenaran sejarah. Kebenaran naratif yang di dalamnya terdapat diskursus, bersandar pada keruntutan premis dan ketepatan menyuguhkan data. Meskipun data yang digunakan tidak realibel, karena kebutuhan politik lebih dominan, ia (bisa) disalahgunakan. Menurut Foucault, kebenaran narasi merupakan kebenaran *parrhesiatik* yang berbeda dengan kebenaran paralelitas. Kebenaran paralelitas merupakan kebenaran koherensial antara teks dan konteks. Proses pencarian kebenaran yang dibangun Gus Dur merupakan kebenaran jenis koherensial untuk tulisan periode 1970-1990, sedangkan tulisan periode pasca

1990 hingga sekarang merupakan kebenaran tipe *parrhesiatik*, karena tulisan pada periode tersebut terjebak pada motif politiknya.

Secara intelekual, periode 1990 hingga saat ini, bagi Gus Dur merupakan masa penurunan intelektualitas. Khusus tulisan pasca 1999, penulis memberi perhatian tersendiri bagi karier intelektualitas Gus Dur, karena meskipun mengalami *brain damage*, dengan perlawanan yang kuat Gus Dur tetap mampu menghasilkan tulisan-tulisan yang tidak dapat dinilai tidak berkualitas. Secara teoretis-medis, fungsi otak Gus Dur dan gangguan penglihatannya dianggap sudah sulit untuk berpikir serius, namun karena dorongan spirit yang kuat—yang lahir dalam bentuk *denial* atau perlawanan terhadap fisiknya—membuat Gus Dur tetap produktif, walaupun tulisannya hanya mengulang-ulang ide lama dengan format baru.

Melihat konsistensi Gus Dur untuk "nyeleneh" serta melawan diri dan sosialnya, terdapat hubungan yang erat antara "manifestasi nasib" sebagai pewaris Bani Hasyim, dan ketakutan Gus Dur untuk mati muda seperti yang menimpa ayahnya. Bagi Gus Dur, ayahnya dianggap "belum selesai" dengan tugasnya mengabdi kepada negara secara total. Walaupun demikian, wafatnya sang ayah telah melanggengkan kesadarannya untuk berbuat lebih baik dari sang ayah. Dua kekuatan tersebut secara internal mendorong Gus Dur untuk *immortal* guna "menyelesaikan tugas ayahnya" dengan sebaik-baiknya sesuai dengan kemampuan dirinya melalui cara-cara yang diajarkan sang ayah kepada dirinya. Cara berpikir liberal, egaliter, mengembangkan silaturrahmi politik dengan berbagai elite serta dekat dengan rakyat merupakan tipe-tipe khas dari Kiai Wahid. Tipikal ini tetap melekat pada diri Gus Dur, sehingga berhasil menjadi "sosok alternatif" dari golongan yang berseberangan dan akhirnya mencapai puncak karier politiknya sebagai presiden.

Sikap egaliter Kiai Wahid juga melekat pada perilaku politik Gus Dur, yang selalu menempatkan aturan negara atau kesepakatan bersama sebagai aturan yang harus dihormati. Sikap ini juga mengantarkan Gus Dur untuk menolak gerakan-gerakan formalistik yang berupaya mendestruksi kesepakatan-kesepakatan bernegara secara paksa. Melalui diskursus yang anti-negara Islam, Gus Dur membendung gerakan kekerasan berbaju agama (Islam). Secara pribadi Gus Dur memang mengakui dan memperjuangkan nilai-nilai kosmopolitan Islam, dan praktik syari'ah dapat "dipribumikan" di Indonesia tanpa harus melalui kekerasan atau penindasan. Konsep tersebut oleh Gus Dur disebut "sekuler, tetapi tidak sekuler". Kesulitan untuk memberi istilah yang tepat sangat disadari oleh Gus Dur, namun inti dari sikap demikian berasal dari sikap egaliter yang ia dapatkan dari sang ayah.

Sifat lain yang melekat pada diri Gus Dur sebagai representasi Islam tradisional adalah pola kepemimpin pesantren. Kesimpulan ini diperoleh dari indikasi Gus Dur untuk mengintroduksi tasawuf ke dalam kepemimpinan politiknya. Representasi tasawuf sangat kuat sebagai pembentuk patronase kiai-santri. Gaya kepemimpinan pesantren itu perlahan-lahan dijadikan rujukan untuk membangun patronase politik di Indonesia. Gus Dur mengintroduksi strategi kultural untuk meredam gelombang perlawanan musuh-musuh politiknya melalui tasawuf. Namun, langkah tersebut terhenti sebelum benar-benar terwujud. Hal itu tercermin dari tulisannya "Nasionalisme, Tasawuf, dan Demokratisasi". Gejala ini jika tidak dihentikan akan berakibat terjadinya pelunturan sendi-sendi demokrasi itu sendiri, sebagai ideologi yang diusung oleh Gus Dur. Meskipun Gus Dur mengatakan bahwa kehidupan masa kecilnya selalu dibentuk secara demokratis, ternyata embel-embel "Gus" (dengan G besar) telah menciptakan dirinya sebagai pribadi yang arogan dan tidak mau diatur oleh orang-orang selain "Gus", atau orang yang benar-benar dihormatinya, seperti posisi ibunya (Sholehah) yang sangat kuat di hadapan Gus Dur.

Secara sederhana, psikologi ke-"nyeleneh-"an Gus Dur dapat dijelaskan sebagai berikut: ke-"nyeleneh-"an Gus Dur merupakan produk sosialitas dari komunitas NU yang memberikan *previlege* khusus kepada Gus Dur. Posisis "Gus" menempati posisi tersendiri di dalam hierarki masyarakat NU (*cultural condition*). Garis kekerabatan tersebut semakin diperkuat oleh peran Sholehah yang selalu menekankan bahwa anak cucu Bani Hasyim merupakan pewaris budaya NU di kemudian hari. Upaya Sholehah tersebut ditujukan untuk menempatkan Gus Dur pada posisi puncak di komunitas NU. Sebagai sulung dari keturunan Kiai Wahid dan cucu laki-laki Kiai Hasyim dari anak laki-lakinya (*structural reinforcement*), adalah wajar jika NU dipimpin oleh Gus Dur. Lebih-lebih sifat-sifat dasar Kiai Wahid yang juga dimiliki oleh Gus Dur, seperti cendikia, kuat daya ingat, egaliter, akomodatif, liberal, dan cinta seni, kecuali kenakalan dan kebandelannya. Kelekatan sifat antara ayah dan anak tersebut di mata Sholehah dan juga ulama-ulama lainnya, menjadi alasan untuk memperlakukan Gus Dur dengan *privilage* istimewa (*bio-neurological capability*). Konstruksi demikian menjadi alasan mengapa Gus Dur "nyeleneh" dan akan tetap "nyeleneh".

Structural reinforcement lain yang bersifat sosiologis, yaitu kuatnya ejekan dari kaum modernis terhadap kaum ulama tradisional, telah membentuk Gus Dur untuk membuktikan bahwa mereka (ulama) juga dapat menunjukkan analisis ilmiah dengan baik. Kemampuan individu yang tipikal dan komunikatif memudahkan Gus Dur untuk memosisikan diri di tengah komunitas intelektual Indonesia era 1970-an. Melalui tema pesantren sebagai ikon yang tersubordinasikan oleh struktur peradaban, memudahkan Gus Dur untuk masuk pada percaturan diskursus. Posisi Gus Dur sebagai ulama liberal dan rasional dipandang oleh kaum modernis sebagai representasi dunia pesantren yang jujur terhadap dirinya. Jadi secara bawah sadar perjuangan politik Gus

Dur bertujuan untuk memperjuangkan ambisi seorang "Gus" untuk membuktikan bahwa "Aku juga dapat berbuat baik dan lebih baik dari apa yang kau kira". Sejarah mencatat, Gus Dur berhasil membuktikannya. Inilah yang menjadi sebab kuatnya semangat immortalitas dalam diri Gus Dur.

(3). Ijtihad, dialektika, modifikasi, dan inovasi perkembangan pemikiran politik Gus Dur di tengah persoalan masyarakat Indonesia, yang bergerak dari modernisme menuju postmodernisme. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, bahwa ditemukan hubungan yang kuat antara pemikiran keagamaan Gus Dur, yang neo-modernis, dan pemikiran politiknya. Indikasi tersebut dapat dilacak mulai dari artikel-artikel politiknya, seperti: "Islam, Punyakah Konsep kenegaraan?" yang secara tegas dinyatakan tidak ada. Hal tersebut didasarkan pada pendapat kaum muslim liberal Mesir tahun 1960-an. Terdapat alasan yang logis mengapa Gus Dur memilih pendapat Islam liberal Mesir dibanding pendapat kaum salafi, yaitu adanya korelasi dalam proses pemikiran Gus Dur yang rasional. Selain itu, Gus Dur melihat adanya "kekosongan" konsep epistemologi Pancasila dari perspektif agama, khususnya Islam. Sikap kompromistik Islam, baginya, bukan suatu kepura-puraan. Gus Dur secara serius membangun epistemologi model syari'ah untuk mendukung Pancasila. Kesempatan tersebut cukup leluasa dibangun karena, *pertama*, Pancasila memang belum memiliki konstruksi epistemologi berbasis syari'ah. *Kedua*, nilai-nilai Islam sendiri bersifat universal sehingga leluasa dicangkokkan menjadi landasan epistemologis terhadap Pancasila, lebih-lebih Islam yang secara eksplisit tidak menyebut konsep/bentuk kenegaraan. Kondisi ini membuka peluang bagi Gus Dur untuk berijtihad. Sebagai tokoh neo-modernis dan tidak kaku dalam bermadzhab (fiqh), Gus Dur dapat memilih konstruksi syari'ah yang dipandang mendukung analisisnya. Gus Dur banyak melakukan *istinbath* kepada Hanafi dan Syafi'i karena dianggap

memberi keleluasaan terhadap akal untuk terlibat dalam ushul fiqh—dibandingkan dengan Hanbali, Maliki, dan Abu Dawud. Keuntungan lainnya adalah memberi peluang kepada Gus Dur untuk berkelit jika terjadi perlawanan terhadap pemikirannya. Maka, ia dengan mudah mengatakan *hilla*-nya, "ini hanya pemikiran saya, boleh 'kan berbeda?".

Akomodasi Gus Dur terhadap Pancasila (melalui pendekatan fiqh) menandakan tiga alasan. *Pertama*, sebagai *entry point* agar Soeharto melihat bahwa Gus Dur adalah orang yang loyal terhadap Pancasila. Ini artinya, Gus Dur berusaha menjadikan fiqh sebagai alat untuk mendekonstruksi sekaligus mengontrol Pancasila secara aksiologis. Ketika Gus Dur berusaha untuk mendekati Pancasila dengan nilai-nilai kosmopolitan Islam, ini mencerminkan keyakinan Gus Dur bahwa nilai-nilai Islam dapat dicangkokkan ke dalam Pancasila melalui proses yang lebih natural, yaitu "pribumisasi Islam". *Kedua*, Gus Dur berusaha menjelaskan apa yang dilakukan oleh ayahnya pada saat terjadi perdebatan seputar rumusan Pancasila dalam peristiwa yang dikenal dengan "Lobby Hatta", yang merupakan sikap yang dapat dipertanggungjawabkan secara syari'ah Islam. Pada saat "Lobby Hatta" tersebut, Kiai Wahid—sebagai muslim yang taat dan nasionalis sejati—memilih sikap substantif dibanding formalistik dalam menerapkan syari'ah. Ketaatan Kiai Wahid terhadap agama tidak dapat diukur dari penerimaannya terhadap Pancasila sebagai ideologi negara. Justru penerimaannya tersebut membuktikan ketaatannya terhadap Islam yang substantif, yaitu patuh terhadap nilai-nilai Islam yang menghargai kemajemukan dan mementingkan kemaslahatan ketimbang kerusakan. Jadi dukungan Gus Dur terhadap Pancasila merupakan manifestasi dirinya, seperti sikap ayahnya, yang bertekat menerapkan nilai-nilai kosmopolitan Islam secara berbudaya dan "humanis". *Ketiga*, ijtihad politiknya diarahkan untuk melawan kekerasan oleh gerakan Islam formalistik yang

terobsesi untuk menegakkan formalisasi syari'ah Islam di Indonesia.

Dengan demikian, inti ijtihad politik Gus Dur ditujukan untuk mementingkan kesatuan wilayah dan kesatuan jiwa atas agama demi membangun kebangsaan atau nasionalisme dan generasi penerus bangsa. Ini merupakan manifestasi keyakinan dan kepedulian Gus Dur terhadap upaya penerapan syari'ah Islam yang humanis dan universal dengan menawarkan alternatif pemikiran bagi penyelesaian persoalan bangsa dan negara tanpa harus mengorbankan pihak mana pun—tetap harus menghormati semua golongan. Dalam *Maqashid Al-Syari'ah*, perjuangan Gus Dur adalah untuk menegakkan *ad-daruriat*[5] (keharusan-keharusan pokok)—suatu keniscayaan yang harus ada demi kelangsungan kehidupan manusia. Keniscayaan tersebut adalah menyelamatkan agama, jiwa, akal, harta, keturunan, dan harga diri. Sedangkan sumber penyebab hilangnya keniscayaan tersebut berasal dari kekerasan dan kejahatan.

Selanjutnya, ide Gus Dur tentang "pribumisasi Islam" dan implementasi Islam sebagai etika sosial tidak dimaksudkan untuk menempatkan Islam sebagai ideologi alternatif, tetapi lebih sebagai faktor yang mampu mengisi demokrasi dengan prinsip-prinsip universalnya, seperti persamaan, keadilan, musyawarah, kebebasan, dan spirit *rule of law* dalam Islam. Karakter pemikiran politik demikian merupakan ciri pemikiran Kiri Islam, yang gigih dan kritis mempromosikan pemikiran alternatif berbasis Islam substantif, mengedepankan persamaan, keadilan, kebebasan, dan sikap egalitarian di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang plural. Indikasi demikian secara tegas terekam di dalam seluruh

[5] Yudian Wahyudi menjelaskan tiga skala priorias *maqashid al-syari'ah*, yaitu *ad dururiat* (keharusan), *al-hajjiat* (kebutuhan), dan *at Tahsiniat* (proses dekoratif ornamental). Lihat, Yudian (2006), hlm. 12.

tulisan Gus Dur. Dalam ranah praksis, Gus Dur konsisten memperjuangkan terbentuknya masyarakat sipil melalui penegakan demokrasi dan liberalisme secara bersamaan, sebagai wujud penghargaan atas citra kemanusiaan (*humanisme*) secara mendasar. Dengan demikian, prasyarat terbentuknya masyarakat sipil di dalam masyarakat plural adalah lahirnya suatu proses demokrasi ideal. Model demokrasi ini menurut Gus Dur adalah demokrasi liberal, karena ia akan mengantarkan masyarakat pada perspektif yang jelas dan dinamis. Meski demikian, demokrasi saat ini bukanlah sesuatu yang sempurna, melainkan proses dinamisasi dan pembelajaran terhadap pluralitas; perlahan-lahan demokrasi di Indonesia akan mengalami pembenahan dan penyesuaian.

B. Saran

Melalui kajian terhadap tulisan politik (Gus Dur), penulis menemukan hubungan yang erat antara proses psikologi, proses penulisan, dan proses sosial politik terhadap terbentuknya tulisan politik seseorang. Secara psikologis, terdapat hubungan yang erat antara kebutuhan dan keinginan politik seseorang, yang berasal dari latar belakang sejarah, budaya, keluarga, tata nilai, buku-buku bacaan, pendidikan, *peer group,* dan budaya politik Sunni yang tumbuh dan dirangsang oleh *political event.* Kemudian ia berpadu dengan kemampuan analisis si tokoh untuk menemukan pola pikiranya, yang berfungsi merangsang kecenderungan-kecenderungan politik untuk menentukan pilihan kompromistik atau non-kompromistik. Kecenderungan politik secara sosiologis tampak secara nyata dalam bentuk *interest* politik yang besar, yang kemudian menjadi *content* dari tulisan-tulisan atau diskursus politik (Gus Dur).

Dalam proses penulisan, *interest* politik mempengaruhi proses pemilihan diksi atau terminologi yang tepat guna mewakili ide-idenya, kemudian dibentuk oleh retorika penulisan, termasuk

di dalamnya bagaimana memfungsikan data dan menyusun premis-premis logika. Tendensi-tendensi tersebut bergerak dari bawah sadar menuju kesadaran hingga melahirkan bahasa-bahasa bertendensi, yang bersifat *blocking* (diwujudkan dengan diksi *stereotyping*) dan *un-blocking* (diwujudkan dalam diksi *promoting* atau *supporting*) untuk menciptakan suatu preferensi atau predisposisi politik. Posisi kesimpulan berfungsi untuk menggiring imajinasi politik atau persepsi politik masyarakat untuk merespons suatu *political event* yang terjadi. Persepsi atau imaji politik tersebut menjadi dasar munculnya perilaku politik, yang telah diarahkan oleh tendensi-tendensi politik dari sebuah keinginan politik seseorang atau kelompok.

Karena itu, kajian yang komprehensif terhadap tulisan politik seseorang ternyata mampu mengungkap imaji-imaji dan *belief system* politik si penulis, sekaligus membongkar berbagai bentuk kekecewaan dan kebohongan. Imajinasi politik yang tipikal dimiliki seseorang menjadi titik pandang baru ketika melihat *mainstream*, ditunjang oleh kemampuan intelektual untuk *un-attached* dengan politik sangat memungkinkan bagi dirinya untuk tetap jujur terhadap realitas. Persentuhan intelektualisme di dalam kehidupan politik praktis memang tidak dapat dihindari, karena eksistensi intelektualitas bukan berada di dalam ruang, waktu, dan proses yang hampa, melainkan hadir di dalamnya, yang secara konkret bergumul dengan konflik kepentingan. Akan tetapi, intelektualisme *un-attached* lebih mampu menyuarakan kebenaran ketimbang intelektualisme *attached*, yang cenderung berpihak. Sikap keberpihakan menjadi awal terjadinya proses reduksi atau manipulasi kebenaran itu sendiri. Gerakan intelektualisme akan terjebak pada kepentingan-kepentingan pragmatis dan elitis. Seiring masuknya intelektualisme ke dalam politik, maka saat itu juga terjadi reduksi dan memanipulasi kebenaran yang dimilikinya.

Selain itu, tidak dimungkiri juga bahwa faktor fisik ikut mempengaruhi proses penurunan kualitas intelektual seseorang. *Brain attact* adalah salah satu penyakit yang mampu melumpuhkan fungsi kerja syaraf otak. Rusaknya jaringan distribusi nutrisi ke otak menjadi penyebab kelumpuhan berpikir para penderita *brain damage*. Dua faktor tersebut menjadi penyebab menurunnya kualitas intelektualitas seseorang.

Walaupun demikian, pemikiran politik seseorang tetap memiliki keunikan atau *differance*, yang memungkinkan untuk dijadikan alternatif atas keterjebakan manusia oleh *grand politics*-nya. Nilai-nilai yang diperjuangkan oleh pemikir politik menjadi formula-formula baru yang menarik untuk dikaji ulang. Lebih-lebih nilai-nilai tersebut mengacu pada pemikiran *long term memory* dan universal, maka dipastikan pemikiran demikian akan terus relevan dikaji dari masa ke masa. Keyakinan bahwa setiap intelektual politik memiliki ide-ide tipikal menjadi dasar penghormatan ilmu politik terhadap pemikiran politik kontemporer, yang akan terus mengalami inovasi dan progresivitas. Kajian bidang mikro politik kontemporer akan membuka khazanah-khazanah baru bagi peradaban politik itu sendiri, yang pada akhirnya akan memacu ilmu politik terus berkembang secara maksimal.

Karena itulah, pemikiran politik Gus Dur dapat dimasukkan ke dalam khazanah pemikiran politik Islam kontemporer di Indonesia, dengan pertimbangan, antara lain: 1). Tema yang diperjuangkannya sangat mendasar; 2). Kuatnya konstruksi *Maqashid Al-Syari'ah* di balik tulisannya. Keyakinan Gus Dur yang kuat terhadap *nash* universal dan kepeduliannya untuk terlibat dalam kehidupan bernegara-berbangsa (*'urf*), menyebabkan pemikiran politik Gus Dur sangat independen dan "nyeleneh", sekaligus mencerminkan kombinasi dua sisi yang berbeda: sisi manusia politik yang ambisius memperjuangan *interest* dan sisi manusia religius yang shaleh.

Kajian rintisan terhadap pemikiran politik Indonesia yang dilakukan oleh Feith dan Castle secara serius telah menawarkan "titik pijak" untuk membaca sebuah perspektif sejarah pergerakan dinamika ideologi, yang tercermin dari pemikiran politik tokoh-tokohnya. Berdasar kajian Feith dan Castle, yang dikembangkan dalam kajian ini, ditemukan spektrum di dalam kelompok Islamisme yang dikembangkan oleh Feith dan Castle. Dalam ilmu politik, spektrum pemikiran ini penting sekali diperhatikan karena berakibat pada munculnya interseksional ideologis baru dalam peta pemikiran politik Indonesia kontemporer. Dari hasil kajian ini, ditemukan kelemahan lain dari konsep model Feith dan Castle, yakni ketergesa-gesaan dalam menentukan karakter pemikiran politik individu menjadi pemikiran kelompok. Feith dan Castle tidak membedakan antara pemikiran politik dan identitas politik; padahal dalam kajian ini, merujuk pada pandangan Lasswell, kelompok tidak memiliki pemikiran politik, tetapi memiliki identitas yang membentuk karakter dan perjuangannya. Pemikiran politik tidak termasuk ke dalam ciri dari identitas kelompok. Pemikiran politik lebih merupakan produk perseorangan elite yang diadopsi (oleh kelompok) sebagai spirit perjuangan kelompoknya; padahal elite tidak homogen dan berubah-ubah. Hal ini yang menjadi keberatan kajian ini untuk menerima konsep Feith and Castle, yang tidak mempertimbangkan perbedaan pemikiran kelompok dari individu.

Penelitian ini juga mengakui sumbangan metode analisis diskursus terhadap ilmu politik, yang berhasil mengungkap entitas psikologis dan *belief system* di balik diskursus politik, sekaligus membuka kebohongan-kebohongannya. Sumbangan tersebut berdampak terhadap upaya menggairahkan kembali peradaban ilmu politik, sekaligus mengembalikan semangat kajian mikro analisis untuk menemukan ide-ide segar, progresif, dan kritis dari para tokoh politik, khususnya di Indonesia. Meskipun masa depan

manusia menuju ke arah yang supermodern, ia masih memerlukan ilmu politik sebagai ilmu yang dianggap mampu memberikan formula-formula strategis dan ideal untuk mengatur dan mendistribusikan kekuasaan di dalam masyarakat. Jadi, selama kekuasaan masih hidup, selama itu juga politik akan selalu relavan untuk dibicarakan. Kekuasaan merupakan entitas yang selalu hadir dalam kehidupan bermasyarakat, baik masyarakat pra-sejarah maupun masyarakat supermodern sekalipun. Kesadaran tersebut membuka tantangan bagi ilmu politik untuk selalu mengembangkan diri dalam segala disiplinnya, yang pada akhirnya akan membawa masyarakat pada kehidupan idealnya.

C. Rekomendasi

Kajian tentang pemikiran politik akan menjadi dasar untuk memahami perilaku elite politik dalam merespons situasi politik yang terjadi pada skala mikro, dan pergumulan peradaban pada skala makronya. Dalam pengembangannya, kajian ini memerlukan disiplin baru, yaitu *bio-political psychology*, yang secara komprehensif mengkaji hubungan yang relasional antara faktor kesehatan, kecerdasan, dan psikologi seorang elite atau tokoh terhadap perilaku politiknya, termasuk di dalamnya mengetahui efek suatu penyakit dengan perilaku politik seseorang. Saat ini pendekatan yang dilakukan oleh American Politics Science Association (APSA) telah mengembangkan *bio-neurological politics* untuk memahami perilaku politik melalui pendekatan yang sangat mikro. Kajian ini akan bermanfaat untuk memahami predisposisi politik para elite serta pergumulan kekuasaan yang terekam di dalam teks.

Diperlukan kajian yang sinergis dan mendalam tentang simbol-simbol politik model Lasswellian secara kritis. Dalam perkembangan ilmu politik ke depan, diskursus akan menjadi materi utama untuk memahami pergumulan kekuasaan di dalam masyarakat. Perkembangan filsafat bahasa sejak *language-games-*

nya Wittgenstein, yang stagnan pada "permainan makna", kini telah difungsikan oleh politik sebagai media *extend of power*. Fenomena tersebut telah mengubah fungsi bahasa dari *language games* menjadi *word games* guna membungkus *power games* dari suatu upaya perluasan pengaruh.

Demikian juga diperlukan kajian yang komprehensif terhadap pengembangan *maqashid al-syari'ah,* khususnya dalam bidang *fiqh siyasah* (ilmu politik) sebagai suatu metode. Semangat ini telah dimulai secara komprehensif oleh Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Garmati asy-Syatibi al-Maliki, atau lebih dikenal sebagai asy-Syatibi (720-790 H)[6], sehingga pengembangan *fiqh siyasah* dapat dimaksimalkan secara kontekstual di tengah masyarakat yang dinamis dan memerlukan jawaban atas persoalan-persoalan konkret yang mereka hadapi sesuai dengan *nash* (*syari'ah*) dan situasi kekinian (*'urf*). Sebagaimana halnya Yudian Wahyudi (2006), penulis berkeyakinan, melalui metode *Maqashid Al-Syari'ah* dapat ditemukan konstruksi logika atas berbagai persoalan mu'amalah ataupun politik untuk mewujudkan eksistensi syari'ah yang mampu menghargai kekinian dan kemanusiaan yang unik, melalui wajah yang santun dan wibawa, tanpa mereduksi ajaran Islam sedikit pun. Inilah esensi *fiqh siyasah* dalam politik Islam yang universal, karena memiliki dasar dan sekaligus menjadi tujuan akhirnya.

Kajian ini merupakan bentuk penghargaan terhadap mikro analisis ilmu politik yang masih dan akan terus relevan untuk mengembangkan ilmu politik sebagai ilmu humaniora yang memberi kontribusi besar bagi sejarah peradaban ke depan.

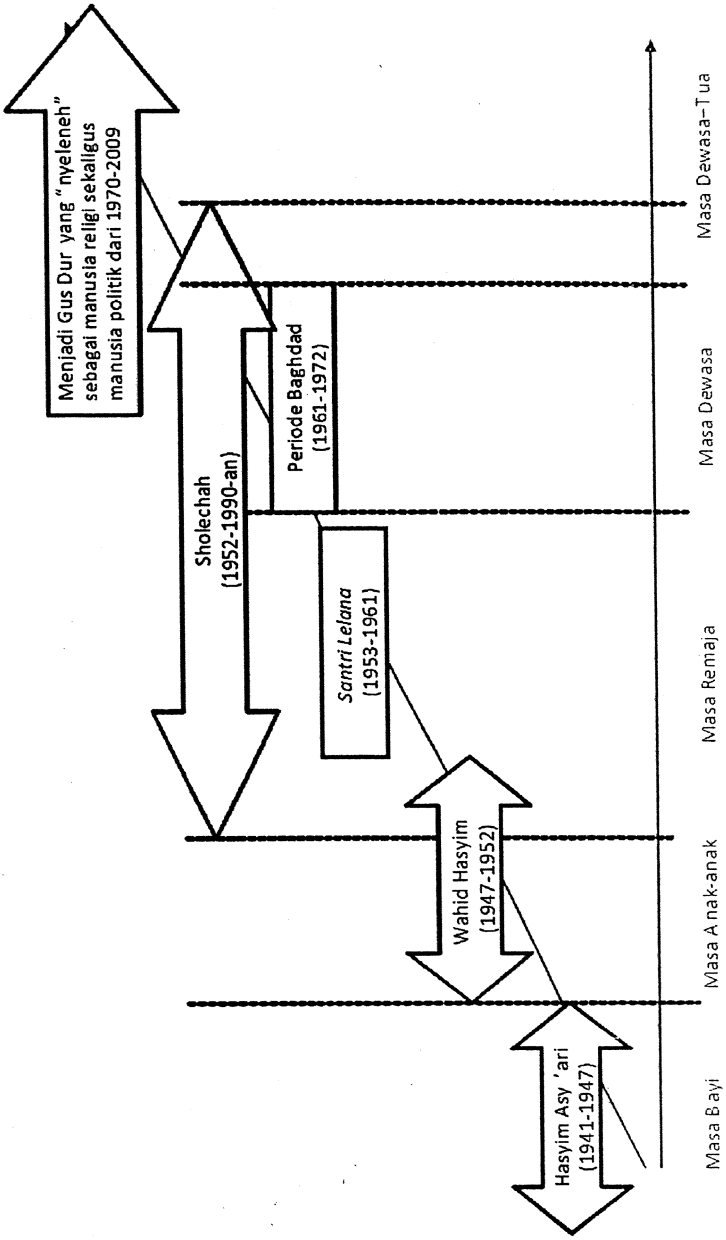
---

[6] Yudian Wahyudi (2006) menjelaskan metode *maqashid al-syari'ah* yang semakin berkembang pasca asy-Syatibi. Melalui karyanya, *Al-Muwafaqat fi Usul al Ahkam*, Syatibi menjelaskan metode *maqashid al syari'ah* secara komprehensif. Lihat juga penjelasan Ardiansyah (2002) dalam "Konsep Bid'ah Studi terhadap Pemikiran Al-Imam Asy-Syatibi". *Tesis* pada IAIN Sumatra Utara (tidak diterbitkan).

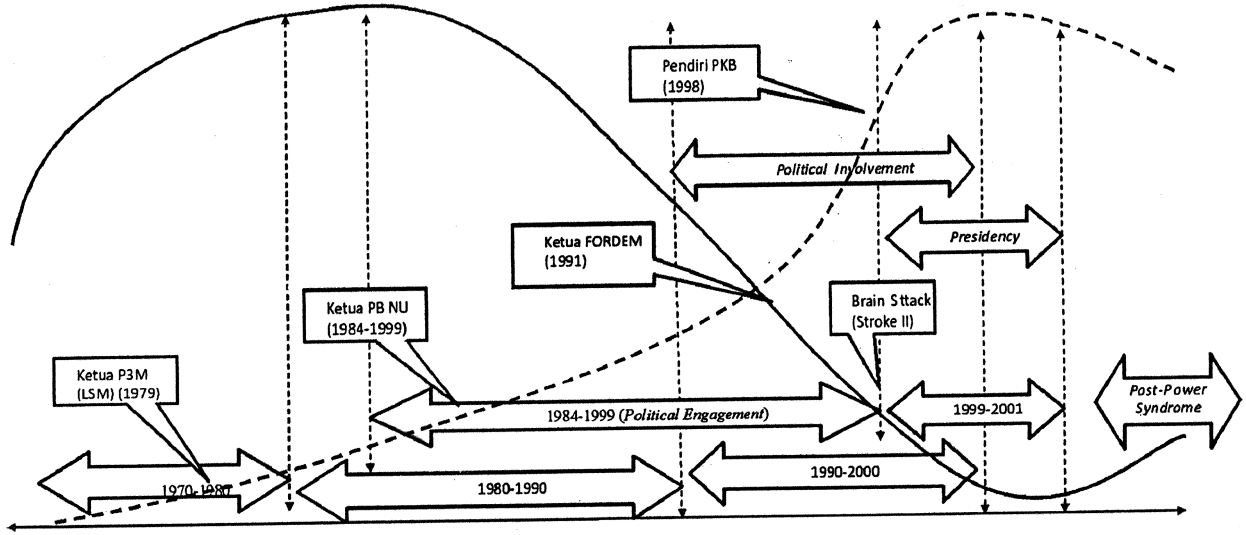
Meskipun peradaban semakin menuju pada keadaan supermodern, pemikiran politik (*political thought*) tetap diperlukan sebagai disiplin yang mampu memahami, mengenali, dan menyadari, bahwa kekuasaan merupakan entitas riil di dalam kehidupan manusia, yang diperlukan, dicari, dan didayakan untuk memenuhi ambisi manusia itu sendiri. Sementara itu, teks merupakan artefak budaya yang mampu merekam pergumulan kekuasaan, sekaligus alat untuk mentransfer sentimen dan ambisi kekuasaan secara luas tanpa terhalangi oleh ruang dan waktu.

Lampiran-Lampiran

Lampiran 1 : **Pola Asuh Gus Dur (1941-2009)**

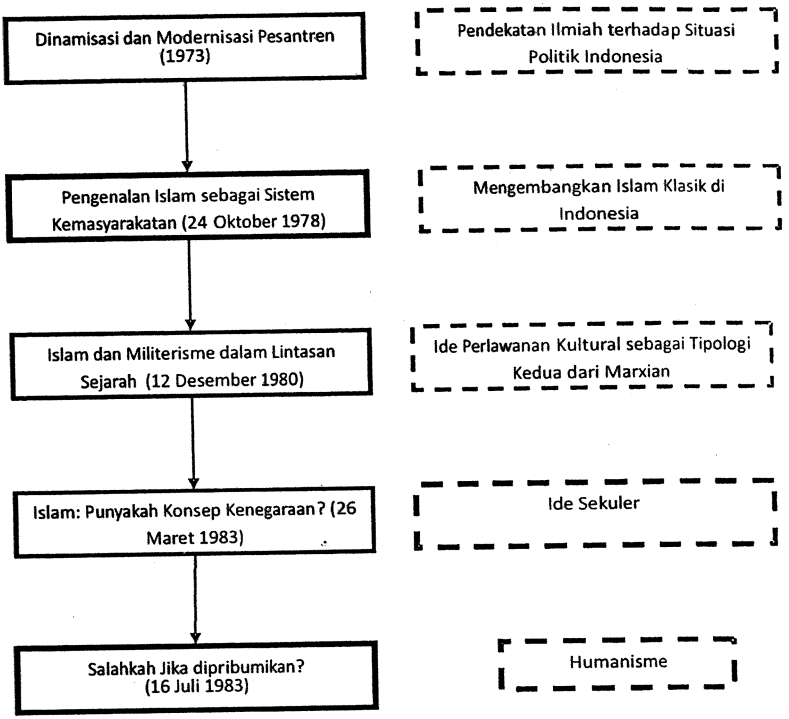


Lampiran 2 : Metamorfosis Perjalanan Intelektual dan Aktivitas Politik Gus Dur (1970-2000)

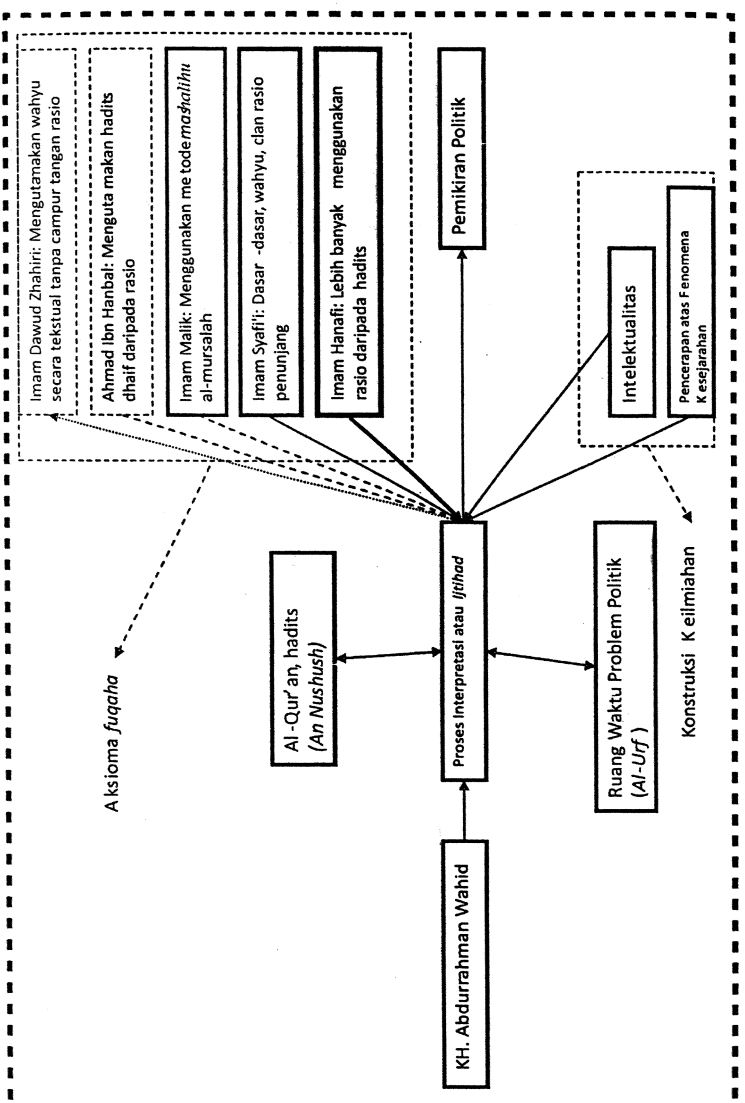


Grafik Intelektualitas Gus Dur dari 1970 -2000-an)

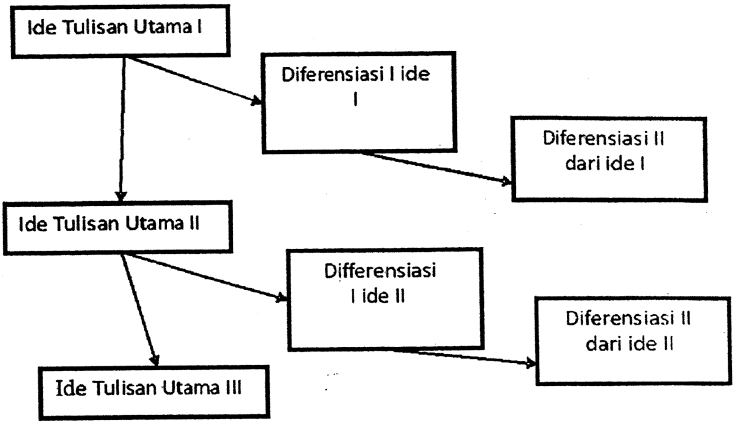
Lampiran 3 : Lima Tulisan Gus Dur yang Memiliki Ide-ide Progresif dan Orsinil



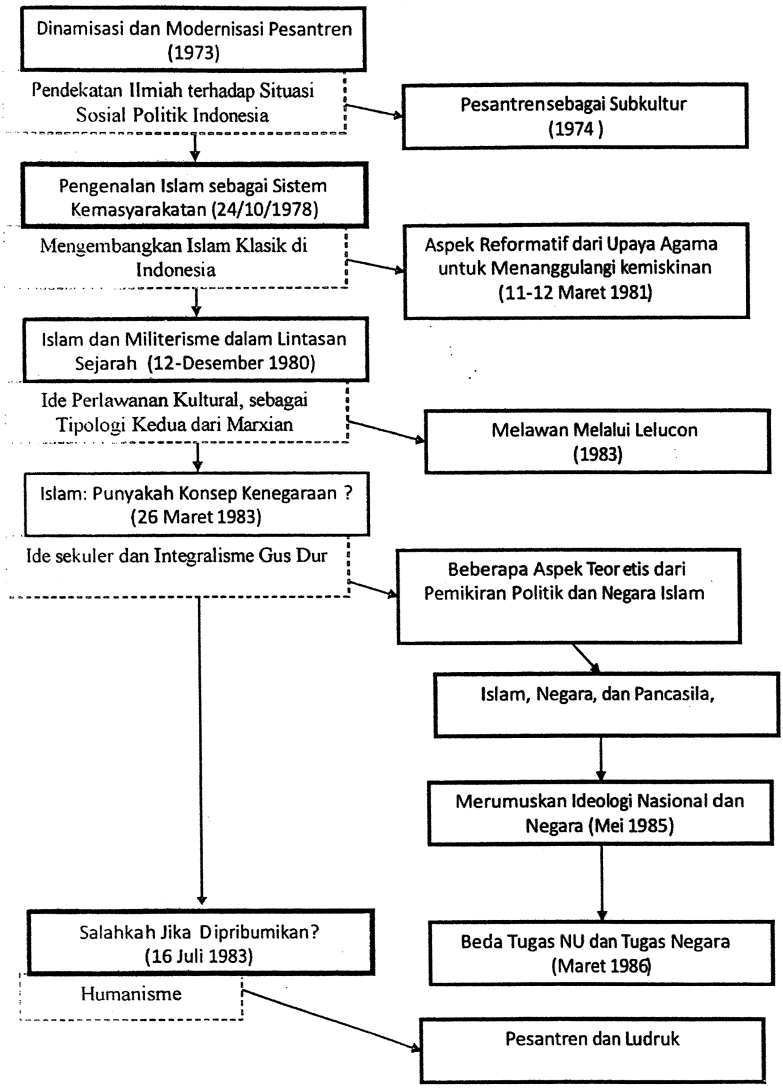
Lampiran 4 : Skematik Proses Ijtihad Gus Dur



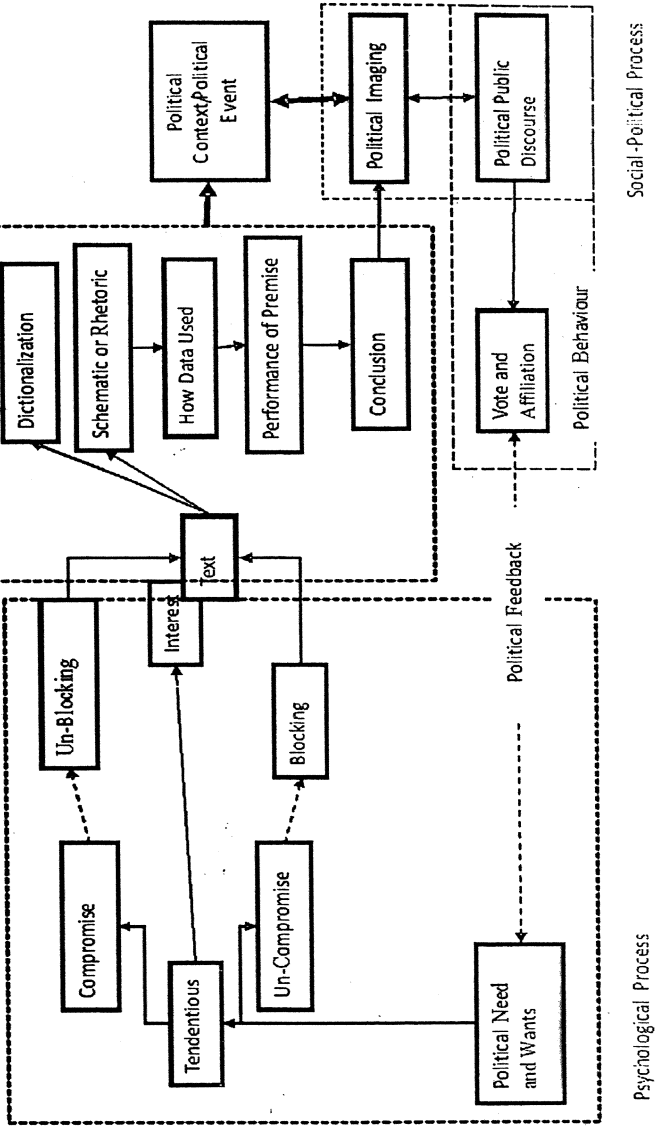
Lampiran 5: Differensiasi Ide-ide Gus Dur ke dalam Berbagai tulisan



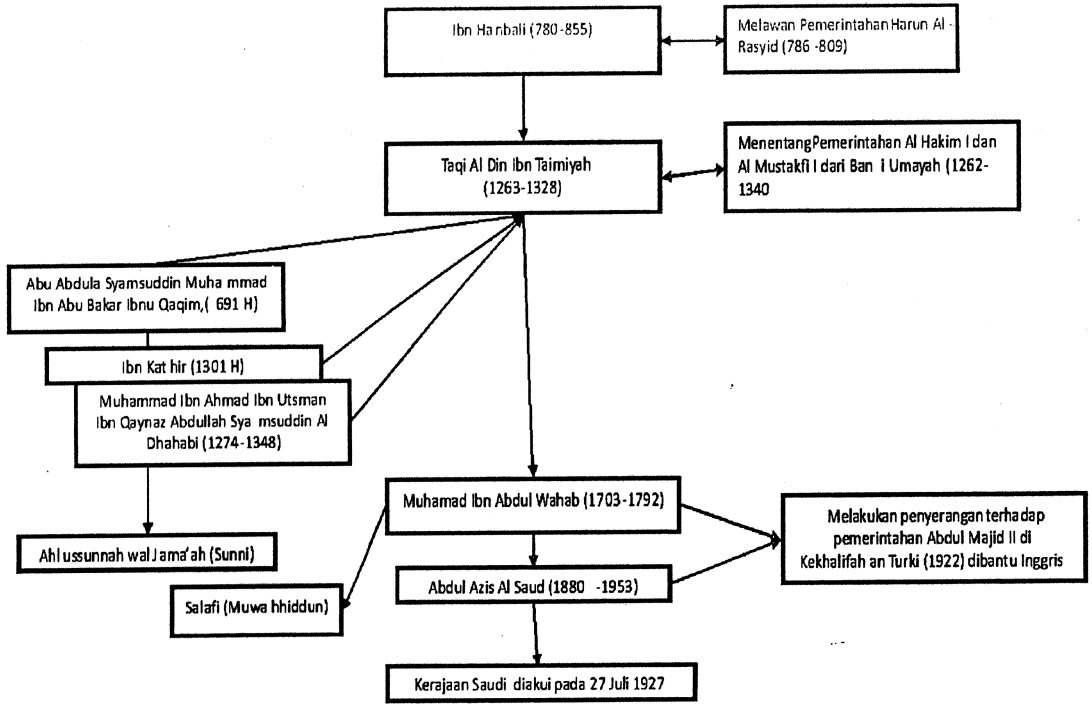
Lampiran 6: **Anatomi Keterkaitan Ide-ide Gus Dur ke dalam Berbagai Tulisan**



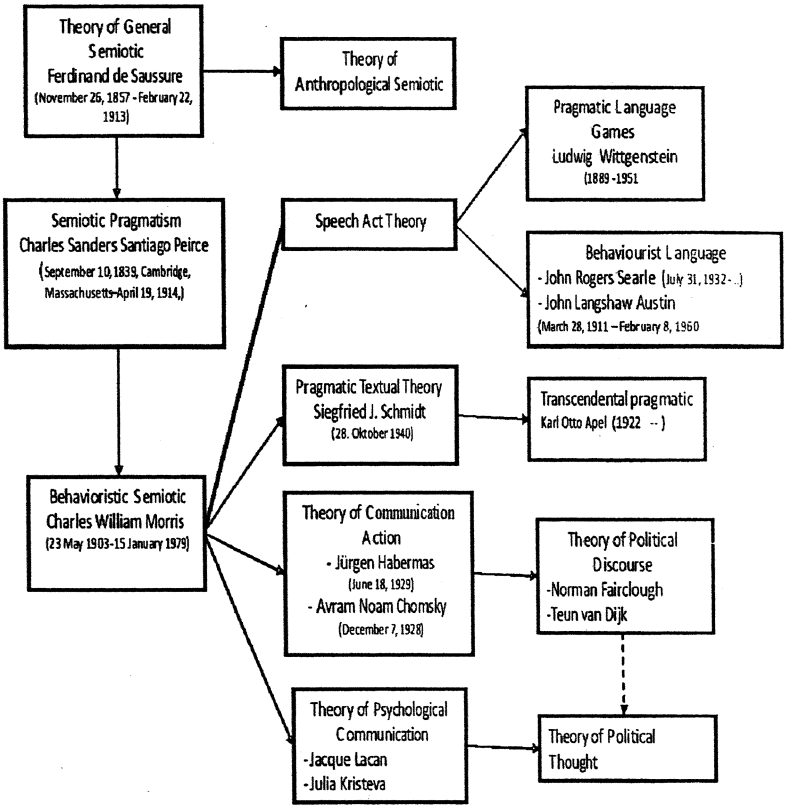
Lampiran 7: Skema Hubungan Proses Psikologi-Writing–Target Sosial Politik dari Diskursus Politik



Lampiran 8: Skema Interaksi Ulama dengan Penguasa Islam Abad 14 H



Lampiran 9 : Skema Aliran Semiotika Bahasa



Lampiran B. Daftar Responden

No.	Nama	Alamat
1.	Dr. Greg Barton	Deakin University, Geelong, Australia
2.	Dr. Greg Fealy	ANU, Australia
3.	Prof.Dr. Arief Budiman	Melbourne University, Australia
4.	Dr. David Bouchier	University Western of Australia, Perth, Australia
5.	Prof. Mahfud MD	UII, Yogyakarta, Indonesia
6.	KH.Abdurrahman Wahid	PBNU, Jakarta
7.	Prof. Dr. Ichlasul Amal	UGM Yogyakarta

DAFTAR PUSTAKA

A. H. Ridwan. 1998. *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press.

A. Mâlik Haramain. 2004. *Gus Dur, Militer, dan Politik*. Yogyakarta: LKiS.

A. Prasetyantoko. 1999. *Kaum Profesional Menentang Rezim Otoriter*. Jakarta: Grassindo.

A.S. Laksana. 1997. *NU Paska Gus Dur*. Jakarta: Fatma Press.

Abad Badzruzzaman. 2005. *Kiri Islam: Hasan Hanafi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Abdul Azis Thaba. 1996. *Islam dan Negara*. Jakarta: Gema Insani Press.

Abdul Munir Mulkan. 1988. *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Ummat Islam 1965-1987*. Yogyakarta: Rajawali Press.

————. 2001. *Kiai Presiden, Islam dan TNI: Di Tahun-Tahun Penentuan*. Yogyakarta: UII Press.

Abdur Rohim Ghazali. 1999. *Gus Dur dalam Sorotan Cendikiawan Muhammadiyah*. Bandung: Penerbit Mizan.

Aboebakar. 1957. *Sejarah Hidup KHA. Wahid Hasyim*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan KHA. Wahid Hasyim.

Abu Farish Naban (ed.). 2001. *Langkah Gila.... : Langkah-Langkah Presiden Wahid Selama Menjadi Presiden RI Ke-4*. Jakarta: CYFIS Press.

Abu Zahra (ed.). 1999. *Politik Demi Tuhan*. Jakarta: Penerbit Pustaka Hidayah.

Achmad (ed.). 2001. *Gus Dur: Dekrit Senjata Makan Tuan*. Jakarta: Griya Media Pratama.

Achmad Fathoni Rodhi dan Fahrudin Salim. 1999. *Berguru Kepada Bapak Bangsa*. Jakarta: Pimpinan Gerakan Pemuda Ansor.

Adam, Ian. 1993. *Ideologi Politik Mutakhir, Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depannya*. Yogyakarta: Penerbit Qalam.

Adi Sastra Rasyidin, dkk. 2000. *Kemahiran Politik Sang Kiai*. Jakarta: Penerbit Nias.

———. 2000. *Kemahiran Politik Sang Kiai*. Jakarta: NIAS.

Adian Husaini. 2000. *Gus Dur Kau Mau Kemana?: Telaah Kritis atas Pemikiran dan Politik Keagamaan Presiden Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Dea Advertising.

Agus Hermawan. 2000. *Akrobat Politik*. Bandung: Penerbit Rosda Karya.

Ahmad Bahar. 1999. *Biografi Politik Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Penerbit Bina Utama.

Ahmad Fachruddin. 1997. *Gus Dur dari Pesantren ke Istana Negara*. Jakarta: Yayasan Gerakan Amaliah Siswa (GAS) bekerja sama dengan Link Brother.

Ahmad Jaunuri. 2002. *Ideologi Kaum Reformis, Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM.

Ahmad Mansyur Suryanegara. 1995. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Ahmad Nirwanto Ki Suhendro. 2001. *Menteri-Menteri yang Tergusur Korban Gus Dur*. Jakarta: PT. Gria Media Prima.

Ahmad Suaedy, dkk. 2001. *Gila Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

Ahmad Suhelmi. 2001. *Pemikiran Politik Barat*. Jakarta: Penerbit Gramedia.

————————. 2002. *Polemik Negara Islam*. Jakarta: Teraju.

AK. Baihaqi. 2002. *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berpikir Logika*. Jombang: Darul Ulum Press.

Al Chaidar. 1999. *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia SM. Kartosoewiejo*. Jakarta: Darul Falah.

————————. 2001. *Pemilu 1999, Pertarungan Ideologis Partai-Partai Islam vs Partai-Partai Sekuler*. Jakarta: Darul Falah.

Alfian. 1992. *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*. Jakarta: Penerbit Gramedia.

Alvian Muhammad dan Helmi Jacob. 2005. *Gus Dur Bertutur*. Jakarta: Harian Proaksi dan Gus Dur Foundation.

Al-Zastraow Ng. 1999. *Gus Dur, Siapa Sih Sampeyan?*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Amelz. 1952. *HOS Tjokroaminoto, Hidup dan Perjuangannya.* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.

Amien Rais. 1986. *Islam di Indonesia Suatu Iktiar Mengaca Diri.* Jakarta: Rajawali Press.

Anderson, Perry. 2004. *Asal-Usul Postmodernitas.* Yogyakarta: Insight.

Anwari. 2000. *Koalisi Mengganti Gus Dur atau Mencari Solusi?: Dari Curah Pendapat Anggota DPR/MPR.* Jakarta: LP3ES.

Aqib Suminto. 1985. *Politik Islam Hindia Belanda.* Jakarta: LP3ES.

Ardiansyah. 2002. "Konsep Bid'ah: Studi terhadap Pemikiran Al Imam Asy-Syatibi". *Tesis* pada IAIN Sumatra Utara (Tidak dipublikasikan).

Arief Afandi. 1997. *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais.* Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.

Arief Mudatsir Mandan. 2000. *Sidang Umum MPR RI 1999, Memilih Gus Dur Menjadi Presiden RI.* Jakarta: Gerai Pratama Press bekerja sama dengan Forum Indonesia Satu (FIS).

———. 2000. *SU MPR 1999 Memilih Gus Dur sebagai Presiden.* Jakarta: Gerai Pratama Pustaka.

Armstrong, Karen. 2002. *Islam: A Short History.* Yogyakarta: Penerit Icon.

Arsyill A'la Al-Maududi. 2000. *Rakyat Indonesia Menggugat Gus Dur.* Yogyakarta: Wihdah Press.

Asmawi. 1999. *PKB, Jendela Politik Gus Dur.* Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Aspinall, Edward, Herbert Feith, dan dkk. 1999. *Titik Tolak Reformasi* Yogyakarta: LKiS.

Aswab Mahasin dan Ismed Natsir (peny.). 1983. *Cendekiawan dan Politik*. Jakarta: LP3ES.

Azyumardi Azra. 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*. Jakarta: Paramadina.

Bachtiar Effendi. 1998. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina.

———. 2001. *Teologi Baru Politik Islam Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*. Yogyakarta: Galang Press.

Bambang Irawan (ed.). 2000. *Supremasi Sipil? Agenda Politik Militer Gus Dur*. Yogyakarta: Penerbit elst Reha.

Barton, Greg dan Greg Fealy, 1997. *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdhatul Ulama–Negara*. Yogyakarta: LKiS.

———. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara.

———. 2002. *Abdurrahman Wahid, a View from the Inside*. USA: University Hawaii Press.

———. 2002. *Biografi Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

———. 2004. *Indonesia Struggle*. Australia: Univ. of New South Wales.

Benda, Harry J. 1985. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Berki. 1977. *The History of Political Thought: a Short Introduction*. New York: Rowman and Littlefield, Totowa.

Biddell, Peter G. 2002. "The Diverse Voice of Political Islam in Post-Soeharto Indonesia". *Islam and Christian-Muslim Relation*. Vol. 13. No. 1.

Black, Antony. 2001. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. Abdullah Ali dan Marian Arestyawati (terj.). Yogyakarta: Penerbit Serambi.

Boland, B. J. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden: The Hugue, Martinus Nijhoff.

Bourchier, David. 1996. "Lineages of Organiscist Political Thought in Indonesia". *Disertasi*. Monash University (Tidak dipublikasikan).

Brym, Robert, 1993. *Intelektual dan Politik*. Jakarta: Grafiti.

Budiarto Danudjaja. 2001. *Hari-Hari Indonesia Gus Dur*. Yogyakarta: Penerbit Galang Press.

Butt, David. 1977. *Using Practical Grammar*. Sydney: Macquarie Pub.

Choamsky, Noam. 2000. *Bahasa dan Pikiran*. Jakarta: Penerbit LOGOS.

Choufeiri, Youssef M. 2003. *Islam Garis Keras: Melacak Akar Gerakan Fundamentalisme*. Yogyakarta: Penerbit Qanun.

Coulthard, Malcolm. 1994. *Advances in Written Text Analysis*. London: Routledge,

Czudnowski, Mose M. 1976. *Comparing Political Behavior*. London: Sage Publications, Beverly Hills.

Dadang Rusbiantoro. 2001. *Bahasa Dekonstruksi ala Foucault dan Derrida*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Darmawan. 1999. *Gus Dur: Kiai Nyentrik Jadi Presiden.* Yogyakarta: CV. Adipura.

De Brag, Regris. 1980. *Critique of Political Reason.* Great Britain: The Ford Ltd Press.

De Cartean, Michel. 1997. *The Capture of Speech and Other Political Writings.* USA: Minnesota Press Univ Minneapolis.

Dean, Jaros , Lawrence V. Grant. 1974. *Political Behavior.* USA: St.Morten's Press.

Deliar Noer. 1982. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942.* Jakarta: Penerbit LP3ES.

————. 1983. *Pengantar ke Pemikiran Politik.* Jakarta: CV. Radjawali.

————. 1987. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965.* Jakarta: Grafitipers.

————. 1988. "Islam dan Politik: Mayoritas atau Minoritas". *Prisma.* No. 5 Jakarta: LP3ES.

————. 1990. *Mohammad Hatta: Biografi Politik.* Jakarta: LP3ES.

————. 1999. *Mengapa Partai Islam Kalah?: Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu 1999 sampai Pemilihan Presiden.* Jakarta: Alvabet.

Dewi Fortuna Anwar. 2002. *Gus Dur versus Militer.* Jakarta: Grassindo.

Din Syamsuddin. 2000. *Politik Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

————. 2001. *Islam dan Politik.* Jakarta: Penerbit Logos.

Diver, Collin, S. 1980. "A Theory Regulatory Enforcement". *Public Policy.* Vol. 28. No. 3. Summer.

Douglas, Stephen. *Political Socialization and Student Activism in Indonesia*. USA: University of Illinois Press.

Dowse, Robert E and John A Hughes. 1975. *Political Sociology*. USA: John Wiley and Sons.

Dror, Yehezel. 1984. "Required Breakthroughs in Think Tanks". *Policy Science* 16 (3). Februari.

Duverger, Maurice. 1954. *The Idea of Politics: The Use of Power in Society*. London: Methuen and Co. Ltd.

Einar M. Sitompul. 1989. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Eko Prasetyo. 2002. *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist.

————. 2003. *Islam Kiri: Jalan Menuju Revolusi Sosial*. Yogyakarta: Insist.

Ellyasa KH Dharwis. 1994. *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKiS.

Enayat, Hamid. 2005. *Modern Islamic Political Thought*. London: LB Torris.

Erick Hiariej dkk. 2004. *Politik Transisi Pasca-Soeharto*. Yogyakarta: Fisipol UGM Press.

Euleu, Heinz. 1969. *Micro and Macro Political Analysis, Accent of Inquiry*. USA: Aldine Publishing, Co.

Fachran Balkin. 1995. *Analisa Kekuatan Politik di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Fachri Ali. 1984. *Islam, Pancasila, dan Pergulatan Politik*. Jakarta: Pustaka Antara.

Fahri Hamza. 2000. *Inilah Satu Dekade Kontroversi: Tabel-Tabel Kontroversi Abdurrahman Wahid Periode 1991-2000*. Jakarta: Cyfis Press.

Fairclough, Norman. 2000. *New Labor, New Language*. London: Routhledge.

Faisal Ismail. 1999. *NU, Gusdurisme, dan Politik Kiai*. Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana.

Feillard, Andree. 1995. *NU vis a vis Negara*. Lesmana (terj.). Yogyakarta: LKiS.

Feith, Herbert and Lance Castles. 1970. *Indonesian Political Thinking 1945–1965*. USA: Cornell University Press, Ithaca.

————. and Lance Castles.1988. *Pemikiran Politik Indonesia 1945–1965*. Jakarta: LP3ES.

Foucault, Michel. 2002. *Menggugat Sejarah Ide*. Yogyakarta: Ircisod.

Fuad Anwar. 2004. *Melawan Gus Dur*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa.

Gelman, A Susan, & James P Byrness. 1991. *Perspective on Language and Thought*. London: Cambridge Univ.Press.

Germino, Dante. 1967. *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory*. USA: Herber and Row Pub.

Geuss, Reymond. 1989. *Ide Teori Kritis: Habermas dan Madzhab Frankfurt*. Yogyakarta: Pantharei.

Gewirt, Alan. 1980. *Political Philosophy*. London: MacMillan Co.

Gibbons, Michael T. 1987. *Interpreting Politics*. London: Blackwell.

Giddens, Anthony. 2002. *Beyong Left dan Right: Tarian Ideologi Alternatif di Atas Pusara Sosialisme dan Kapitalisme.* Yogyakarta: Ircisod.

Greenstein, Fred J and Nelson W.Polsby. 1969. *Personality and Politics, Problem of Evidence, Inference and Conceptualization.* Chicago: Markhan Publishing Co.

————————. 1974."Personality and Politics". *Micro Politics Theory Handbook.* Vol. II. New York: Humanities Press, Atlantic.

Hakim, Khalifah Abdul. 1953. *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life.* Lahore: Institute of Islamic Culture, Club Road.

Halliday, MAK. 1993. *Language as Social Semiotic.*London: Open University Set Book.

Hamdi, Muhammad El Hachmi. 1988. *The Politicisation of Islam; A Case Study of Tunis.* USA: Western Press.

Hamidullah. 1987. *Politik Islam : Konsepsi dan Dokumentasi.* Surabaya: PT.Bina Ilmu.

Hanafi, Hassan. 2003. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik.* Jajat Hidayatul Firdaus, dkk (terj.) Yogyakarta: Primasophie Pustaka Utama.

————————. 2004. *Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Islam Klasik.* Malang: Kutub Minar.

Harberson, Robert W, (ed.). 1970. *Political Socialization and Student Activism in Indonesia.* USA: Illinois University.

Harry Bhaskara. 2000. *Understanding Gus Dur.* Jakarta: The Jakarta Post.

Harry, J. Benda. 1985. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit : Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Daniel Dhakadae (terj.). Jakarta: Pustaka Jaya.

Hart, Roderich P, etc. 2005. *Political Keywords: Using Language that Uses Us*. London: Oxford Univ.Press.

Hassan, Muhammad Kamal. 1987. *Modernisasi Indonesia, Respons Cendekiawan Muslim*. Ahmadi Thaha (terj.). Jakarta: Lingkar Studi Indonesia.

Hawthorn, Jeremy. 1985. *Criticism & Critical Theory*. USA: Edward Arnold.

Hazen Zaki Nuseibeh. 1969. *Gagasan Nasionalisme Arab*. Jakarta: Bhatara.

Hefner, Robert W. 2001. *Civil Islam, Islam, dan Demokratisasi di Indonesia*. Ahmad Baso (terj.). Yogyakarta: ISAI dan LKiS.

Herriot, Peter. 1970. *Psychology of Language*. London: Matheun, Co, Ltd.

Holt, Chaire, (ed.). 1972. *Culture and Politics In Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Hooker, MB. 2003. *Islam Madzhab Indonesia*. Jakarta: Teraju.

Howard, Roy J. 2001. *Hermeneutika: Wacana Analitis, Psikososial dan Ontologis*. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia.

Hutcheon, Linda. 1991. *The Politic of Postmodernism*. London: Routledge.

Ihsan Ali Fauzi. 1992. "Pemikiran Islam Indonesia Dekade 1980-an". *Prisma*. No. 3. Tahun XX. Maret. Jakarta: LP3ES.

Imam Anshari Saleh. 1999. *Islam, Negara, dan Demokrasi Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur.* Jakarta: Gelora Aksara Pratama.

Incres. 2001. *Beyond The Symbols, Jejak Antropologis Pemikiran dan Gerakan Gus Dur.* Bandung: Remaja Rosda.

Jaih Mubarok. 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam.* Yogyakarta: UII Press.

Jindan, Khalid Ibrahim. 1999. *Teori Politik Islam.* Surabaya: Risalah Gusti.

Joesoef Sou'eb. 1978. *Sejarah Daulat Khulafaur Rasyidin.* Jakarta: Bulan Bintang.

————. 1997. *Logika: Kaidah Berpikir Secara Tepat.* Jakarta: Al Husna Zikra.

Jordan, Grant. 1990. "Sub-Governments, Policy Communities and Networks, Refilling the Old Bottles". *Journal of Theoretical Politics 2.* London, Sage publications.

Kahin, Gerge Mc Turman. 1995. *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia.* Jakarta: Sinar Harapan.

Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad. 2001. *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis.* Magelang: Indonesia Terra.

————. 2002. *Wajah Baru Islam di Indonesia.* Yogyakarta: UII Press.

Katz, Jerrold, J. 1971. *The Underlying Reality of Language.* London: Herper Torchbooks.

Keesey, Donald. 1994. *Context for Criticism.* USA: Myfield Pub.

Key,VO.Jr.(ed.). 1962. *The Elements of Political Science.* New York: Alfred and Knopf.

Khamami Zada (ed.). 2002. *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan*. Jakarta: Lakpesdam.

Khoiro Ummatin. 2002. *Perilaku Politik Kiai*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Khoirul Rosyadi. 2004. *Mistik Politik Gus Dur*. Yogyakarta: Jendela.

Khuri, Fuad. 1990. *Imam and Emirs*. London: Saki Book.

Kingsbury, Danien. 2001. *The Politics of Islam*. London: Oxford Press.

Koirodin. 2005. *Menuju Partai Advokasi*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa.

Kosasih. 2000. *Hak Gus Dur untuk Nyeleneh*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Kristeva, Julia. 1994. *Sens e Non-Sens de La Revoltre*. France: Fayard.

Kryle, Money RE. 1951. "Psychoanalysis and Politics, A Contribution to The Psychology of Politics and Moral." *Social Science Study*. London: Geral Duckwoeth & Co, Ltd.

Lane,Robert E. 1969. *Political Thinking & Consciousness: The Private Life & Political Mind*. Chicago: Markham Publishing, Co.

Laode Ida dan Thantowi Jauhari. 1996. *Anatomi Konflik, NU, Elite Islam, dan Negara*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

———. 1999. *Gus Dur, di Antara Keberhasilan dan Kenestapaan*. Jakarta: Rajawali Press.

Laswell, Harold, D. 1950. *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: Peter Smith.

———. 1951. *The Political Writing of Harold D. Lasswell.* Illinois: The Free Press Clencoe.

———. 1964. *The Politics Personality.* Illinois: The Free Press, Clencoe.

———. and Abraham Kaplan. 1950. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry.* Yale: Yale University Press.

Lathiful Khuluq. 2000. *Fajar Kebangkitan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari.* Yogyakarta: LKiS.

Lau, Richard R, & David O.Sears. 1986. *Political Cognitions.* London: Lawrence L. Baum, Associate, Pub.

Lee, Theresa Man Ling. 1997. *Politics and Truth.* New York: State University of New York Press.

Leonardo, Stephen T. 1996. "Introduction: A Geneology of The Politicized Intellectual". Leon Fink. *Intellectuals and Pulic Life.* USA: Cornel University Press, Ithaca.

Lipsky,Michael. 1980. *Street Level Bureaucracy: Dilemmas of The Individual in Public Services.* New York: Russell Sage.

Listiyono Santoso, Sunarto, dkk. 2003. *Epistemologi Kiri.* Yogyakarta: Arruz.

———. 2004. *Teologi Politik Gus Dur.* Yogyakarta: Penerbit Arruz.

Loebis, A.R. 2001. *Belantara Kebangsaan.* Yogyakarta: Jendela.

Lukman Hakim. 2004. *Perlawanan Islam Kultural.* Yogyakarta: Pustaka Eureka.

Lyotard, Jean-Francois. 2003. *Kondisi (Era) Postmodern.* Yogyakarta: Pantharhie.

M. Masykur Amin. 1996. *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraanya*. Yogyakarta: Al Amin, Press.

M. Nipan Abdul Halim, (ed.). 2000. *Gus Dur Sang Penakluk Tanpa Ngasorake*. Jakarta: Lepkiss.

M.J. Kasiyanto. 1999. *Mengapa Orde Baru Gagal*. Jakarta: Cakra Media.

Ma'mun Murod Al Brebesi. 1999. *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais tentang Negara*. Jakarta: Rajawali Press.

Mahfud, MD. 2003. *Setahun Bersama Gus Dur, Kenangan Menjadi Menteri di Saat Sulit*. Jakarta: LP3ES.

Mahmud Kamal Hasan. 1987. *Modernisme Indonesia, Respons Cendekiawan Muslim*. Jakarta: Lingkar Studi Indonesia.

Marshall, Paul. 2005. *Radical Islam's Rules*. USA: Rowman and Littlefield.

Mas'ud Adnan. 2000. *Presiden Dur yang Gus Itu*. Surabaya: Risalah Gusti.

Masters, Roger D. 1989. *The Nature of Politics*. New York: Yale Univ. Press.

Mastuki. 2003. *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka.

Masykur Amin. 1996. *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraan*. Yogyakarta: Al Amin Press.

Masykuri Abdillah. 1999. *Demokrasi di Persimpangan Makna, Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Merelman, Richard. 1993. *Language, Symbolism, and Politics*. London: Westview Press, Oxford.

Moreimer, Edward. 1982. *Islam dan Kekuasaan*. Bandung: Mizan.

Morrow, John. 1998. *The History of Political Thought*. New York: University of New York Press.

Mufti Mubarok (ed.). 2004. *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Yogyakarta: Pustaka Eureka.

Muhaimin Iskandar. 2004. *Gus Dur yang Saya Kenal*. Yogyakarta: LKiS.

Muhammad AS Hikam. "Negara, Masyarakat Sipil, dan Gerakan Keagamaan dalam Politik Indonesia". *Prisma*. No. 3. Tahun XX. Maret.

Muhammad Ashar. 1993. *Epistemologi dan Refleksi Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Transmedia Wacana.

———.1996. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhammad Fathan. 2004. "Politisasi Agama dalam Kekuasaan Dinasti Mataram". *Jurnal Religi*. Vol. III. No. 2. Juli.

Muhammad Hari Zamharir. 2004. *Agama dan Negara, Analisis Kritis Pemikiran Politik Nucholis Madjid*. Jakarta: PT . Radjagrafindo.

Muhammad Hatta. *Memoir*. Jakarta: Tinta Mas.

Muhammad Said Jamhuri. 1998. *Gus Dur: Pemimpin NU Kharismatik dan Kontroversial*. Jakarta: Yayasan Lembaga Pemelihara Moral Masyarakat, dan Kelompok Diskusi Pembela Pancasila.

Mujiburrahman. 1999. "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurahman Wahid". *Islam and Christian-Muslim Relation*. Vol. 1. No. 3.

Mulyono dan Sutrisno Kutoyo. 1980. *Haji Samanhudi*. Jakarta: Dirjen Diknas.

Munawar Ahmad. 2002. "Harga Diri di Balik Kontestasi Politik, Kritik atas Perang Diskursus Amien Rais vs Abdurrahman Wahid 1998–2002". *Tesis*. (Tidak dipublikasikan).

Munib Huda Muhamad. 1998. *Pro-Kontra Partai Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: Fatma Press.

Nafisol Atho dan Arif Fahrudin (ed.). 2003. *Hermeneutika Transedental: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: Ircisod.

Nasir Yusuf. 1994. *Bunga Rampai NU: Menggugat Khittah NU*. Bandung: Humaniora Utama Press.

———.1994. *NU dan Gus Dur*. Bandung: Humaniora Utama Press.

Nasr, Sayyed Hossien. 1975. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwim, Hyman.

Norris, Christoper. 1991. *Deconstruction Theory and Practice*. London: Routledge.

Nur Khalik Ridwan. 2004. *Santri Baru, Pemetaan, Wacana, Ideologi, dan Kritik*. Yogyakarta: Gerigi Perkasa.

———. *Agama Borjuis, Kritik atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Arruz.

O.K. Rahmas. 1969. *Titik Taut UUD 1945 dengan Hukum Islam*. Medan: Indera Luthfi.

Pahrurroji, M dan Buchori. 2003. *Membebaskan Agama dari Negara*. Yogyakarta: Pondok Edukasi.

Peters, Rudolph. 1977. *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*. Leiden: CJ. Brill.

Philpott, Simon. *Meruntuhkan Indonesia.* Yogyakarta: LKiS.

Pipes, Daniel. 1983. *In The Path of God: Islam and Political Power.* New York: Basic Books Inc . Pub.

Piscatory, James and Dale Eickelman. 1994. *Islamism.* USA: Princenton Univ. Press.

————. 1983. *Islam in The Political Process.* London: Cambridge Univ. Press.

Potter, Jonathan and Margareth Wetherell. 1987. *Discourse and Social Psychology.* California: Sage Publication.

Rabasa, Angel M. 2003. *Political Islam In Southeast Asia: Moderate, Radicals, and Terrorits.* London: International Institute For Strategic Studies, Adephi Paper. London: Oxford Univ.Press.

Radhar Panca Dahana. 2004. *Jejak Postmodernisme: Pergulatan Kaum Intelektual Indonesia.* Yogyakarta: Bentang.

Rahman Zainuddin. 1988. "Pemikiran Politik". *Prisma.* Vol I. Jakarta: LP3ES.

Raphael, J. Lawrence, (ed.). 1985. "Language and Cognition". Van Dijk. *Handbook of Discourse Analysis.* Vol. 4. *Discouse Analysis in Society.* USA: Academic Press.

Rengger, N. J. 1995. *Political Theory, Modernity & Postmodernity.* London: Blackwell.

Riant Nugroho Dwidjowijoto. 2000. *Can He Manage? Perception and Criticisms on Abdurrahman Wahid.* Jakarta: RBI, PerPOD.

Ritzer, George. 2000. *Modern Sociological Theory.* USA: The MacGraw Hill, Inc.

————. 2000. *Sociological Theory*. USA: The MacGraw Hill, Inc.

————. *Postmodern, Social Theory*. USA: The McGraw Hill, Inc.

Rusli Karim. 1999. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Ruthrof, Hools. 1997. *Semantics and the Body*. Canada: Univ. of Toronto Press.

Saeed, Abdullah. 1997. "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia". *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 8. No. 3.

Sagiv, David. 1995. *Islam: Otentisitas Liberalisme*. Yogyakarta: LKiS.

Sahlan Asnawi. 2001. *Bias-Bias Kepemimpinan Gus Dur: Memandu Terbitnya Memorandum dan Solusinya*. Jakarta: Studia Press.

Saifuddin Zuhri. 1981. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: PT. Alma'arif.

Saifullah Mahsun (ed.). 1998. *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Ulama NU*. Bandung: Yayasan Saefudin Zuhri dan Mizan.

Seldon, Roman. 1988. *The Theory of Criticism: From Plato to the Present*. USA: Longman Pub.

Sheehan, Michael. 1996. *The Balance of Power*. London: Routledge.

Sheridan, Alan. 1980. *Michel Foucault the Will to Truth*. New York: Tavistocl Publications.

Shimogaki, Kazuo. 2003. *Kiri Islam, antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi.* Yogyakarta: LKiS.

Silaen, Victor, dkk. 2003. *Pikiran-Pikiran Reformasi yang Terabaikan.* Jakarta: UKI press.

Sjamsudduha. 1999. *Konflik dan Rekonsiliasi NU dan Muhammadiyah.* Yogyakarta: Bina Ilmu, 1999.

Sniderman, Paul M and Richard Brody. 1999. *Political Persuasion and Attitude Change.* USA: The University of Michigan Press.

Soedjono Dirdjosisworo. 1999. *Aspirasi dan Sikap Politik Gus Dur di Tengah Reformasi Menuju Indonesia Baru.* Bandung: Mandar Maju.

Solahudin. 2001. *Pro Gus Dur Runs Amok: A Report on Violence towards Journalists and Mass Media May 2000-April 2001.* Jakarta: Aliansi Jurnalistik Indonesia.

Spence, Donald P. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth.* WW. London: Norton and Co.

Steenbrink, Karel. 1995. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942).* Bandung: Mizan.

Stembbing, L.S, 1950. *A Modern Introduction to Logic.* London: Methuen & Co. Ltd.

Stondel, Jean. 1929. *Thinking Politically.* Colorado: Westview Press.

Sudirman Tebba. 1993. *Islam Orde Baru, Perubahan Politik dan Keagamaan.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Suhendrik. 2003. *Saya Jadi Presiden: Prediksi Futurologis Gus Dur yang Menjadi Kenyataan*. Pasuruan: CV. Garoeda.

Surwandono. 2001. *Pemikiran Politik Islam*. Yogyakarta: LPPI-UMY.

Syafii Anwar. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Syafii Ma'arif. 1998. "Islam di Masa Demokrasi Liberal dan Demokrasi Terpimpin". *Prisma*. No. 5. Jakarta: LP3ES.

Syaiful Arif. 2003. *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*. Yogyakarta: Averoes Press.

Syarofin Arba. 1998. *Demitologi Politik Indonesia*. Jakarta: CIDES.

Tahqiq. 2004. *Politik Islam*. Jakarta: Prenata Media.

Tajera. 1984. *The City-State Foundation of Western Political Thought: A Study in Intellectual Method and History of Political Thought*. USA: Lanham, University Press of Amerika.

Tan Malaka. 2000. *Islam dalam Tinjauan Madilog*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Tarry, Helen Leckie. *Language and Context: A Functional Linguistic Theory of Register*. London: Pinter Book Pub.

The Jakarta Post. 2000. *Understanding Gus Dur*. Jakarta: *The Jakarta Post*.

Thomson, David (ed.). 1986. *Pemikiran-Pemikiran Politik*. Jakarta: Aksara Persada Nusantara.

Tim Pustaka Cidesindo. 1999. *Yahudi dan Jurus Maut Gus Dur*. Jakarta: Cidessindo.

Umaruddin Masdar. 1999. *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

van Dijk, Teun. 1985. "Handbook of Discourse Analysis". *Discouse Analysis in Society.* , Vol. 4. USA: Academic Press.

———. 2000. *Political Discourse and Political Cognition.* Didownload pada 11 Oktober. (www.hum.uva.nl/~teun/pdpc.htm).

———. 2001. *Critical Discourse Analysis.* Didownload pada 16 Mei. (www.hum.uva.nl/~teun/cd.htm).

———. 2001. *From Text to Critical Discourse Analysis.* Didownload pada 11 Oktober. (www.hum.uva.nl/~teun/cd.htm).

van Neil, Robert. 1970. *The Emergence of Modern Indonesian Elite.* Bandung: W. van Hoeve.

Wahid Hasyim. 1985. *Mengapa Memilih NU: Konsep tentang Agama, Pendidikan, dan Politik.* Jakarta: PT.Inti Sarana Aksara.

Watt, Montgemery. 1980. *Pergolakan Pemikiran Politik Islam.* Jakarta: Beunebi Cipta.

———. 2001. *Fundamentalisme Islam dan Modernisme.* Jakarta: Radjagrafindo.

Wertheim, W. F. 1959. *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change.* Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Wolfe, Alan & Charles A. McCoy. 1972. *Political Analysis: An Unorthodox Approach.* New York: Thomas Y Crowell, Co.

Woshinsky, Oliver H. 1995. *Culture and Politics: An Introduction to Mass and Elite Political Behavior.* New Jersey: Prentice Hall.

———. 1995. *Culture and Politics.* New Jersey: Prentice Hall.

————————. 2003. *Jagadnya Gus Dur*. Yogyakarta: Dua Kutub.

Young, J.Z. 1978. *The Process of The Brain*. London: Oxford Press.

Yudian Wahyudi. 2006. *Islam dan Nasionalisme, Sebuah Pendekatan Maqashid Syari'ah*. Naskah Pidato HUT UIN Sunan Kalijaga ke-53. UIN Sunan Kalijaga.

————————. 2006. *Maqasyid Syari'ah dalam Pergumulan Politik, Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Nawesea.

————————. 2006. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesea.

Zainal Abidin Amir. 2003. *Peta Islam Politik, Pasca-Soeharto*. Jakarta: LP3ES.

Zainal Arifin Thoha. 2001. *Kenyelenehan Gus Dur: Gugatan Kaum Muda NU dan Tantangan ke Depan*. Yogyakarta: Gama Media.

Zaini Shofari Al Raef. 1999. *KH. Abdurrahman Wahid, Membangun Demokrasi*. Bandung: Rosda Karya.

Zakaria, Rafiq. 1988. *The Struggle within Islam: The Conflict between Religion and Politics*. USA: Penguin Books.

Zamaksyari Dhofier. 1985. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandang Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.

Buku-buku dan Tulisan Karya Abdurrahman Wahid

Abdurahman Wahid. 1990. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Rosda Karya.

———————— dan Hasiym Wahid. 1991. *Sayyid Hoesen, Islam dalam Cita dan Fakta*. Jakarta: Lappenas.

———————. 1978. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: CV Dharma Bhakti.

———————. 1981. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Lappenas.

———————. 1989. *Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab, Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi*. Jakarta: Fatma Press.

———————. 1997. *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: LKiS.

———————. 1998. *Tabayyun Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

———————. 1999. *Islam, Negara, dan Demokrasi, Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur*. Jakarta: Erlangga.

———————. 1999. *Membangun Demokrasi*. Bandung: Rosda Karya.

———————. 1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.

———————. 1999. *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS.

———————. 1999. *Gus Dur Menjawab Tantangan Perubahan*. Jakarta: Kompas.

———————. 1999. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Grasindo.

———————. 2000. *Melawan Melalui Lelucon*. Jakarta: Tempo.

———————. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.

———————.2001. *Menggerakan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.

———————. 2002. *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurraham Wahid Selama Era Lengser.*Yogyakarta: LKiS.

———————. 2005. *Gus Dur Bertutur.* Jakarta: Harian Proaksi.

———————. 2006. *Islamku Islam Anda Islam Kita.* Jakarta: The Wahid Institute.

———————. Teater dan Politik di Indonesia. *Artikel. t.t.*

———————. Akademi Betawi/Pelita Hati *Artikel. t.t.*

———————. Tradisi, Kebudayaan Modern, dan Birokratisasi *Artikel. t.t.*

———————. Pribumisasi Islam. *Artikel. t.t.*

———————. Pelacur dan Anjing, Kiai dan Burung. *Artikel. t.t.*

———————. Pesantren: Profil sebuah Subkultur. *Artikel. t.t.*

———————. Islam, Ideologi, dan Etos Nasional Indonesia. *Artikel. t.t.*

———————. Peranan Umat dan Berbagai Pendekata. *Artikel. t.t.*

———————. Religión, Ideology, and Development. *Artikel. t.t.*

———————. Islamic Fundamentalism: a Southeast Asian Perspective. *Artikel. t.t.*

———————. Pemilu 1999 dan Masa Depan Bangsa. *Artikel. t.t.*

———————. Sang Kiai dan Keyakinan. *Artikel. t.t.*

———————. Yang Sama dan yang Benar, Agamawan dan Pembangunan Desa. 1 Juli 1971

———————. Pesantren dalam Kesusastraan Indonesia. 26 November 1973

———————. Pesantren dalam Kesusastraan Indonesia. 26 November 1973

———————. Dinamisasi dan Modernisasi. 31 Desember 1973

———————. Pesantren dan Subkultur. 1974

———————. Pesantren dan Sekolah Umum. 31 Desember 1974

———————. Tebasan di Pinggiran Kota. 8 Juli 1975

———————. Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan. Agustus 1975

———————. Pendidikan Tradisional di Pesantren. 22 Agustus 1975

———————. Sang Romo, Rumah, dan Bambu. 3 Juli 1976

———————. Pesantren, Pendidikan Elitis atau Populis?. Maret 1976

———————. Pesantren dan Pendidikan Kependudukan. 10 Mei 1976

———————. Manfaat Koperasi bagi Pesantren dan Lembaga Pendidikan Islam. 5 Agustus 1976

———————. Mahdiisme dan Protes Sosial. Januari 1977

———————. Pengembangan Watak Mandiri. 14 November 1977

———————. Sebuah Perspektif Nasi Tumpeng. 13 Agustus 1978

———————. Koperasi Sudah Beranjak dari Utopia, Agribisnis yang Bagaimana. 24 Juni 1978

———————. Golongan Fungsional dan Perlunya Dialog. 3 Juni 1978

———————. Demokrasi Haruslah Diperjuangkan. 12 Agustus 1978

———————. Menilai Kepemimpinan. 9 September 1978

———————. Peacock dan KB Non-Blok. 22 Juli 1978

———————. Mesir: Birokrasi itu Menjadi Gurita. 25 November 1978

———————. Irak: Patahnya Beberapa Mitos 14 Oktober 1978

———————. Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang. April 1978

———————. Timur Tengah : Panorama Pergolakan Tak Kunjung Berhenti Extra. 1978

———————. Pengenal Islam sebagai Sistem Kemasyarakatan. 24 Oktober 1978

———————. Penafsiran Kembali Ajaran Agama di Pedesaan Jawa. April 1978

———————. Kurikulum Pesantren dan Penyediaan Angkatan Kerja. 10 Juli 1978

———————. Standarisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren. 4 Mei 1978

———————. Pesantren dan Pengembangannya. 25 Mei 1978

———————. Kepemimpian dalam Pengembangan Pesantren. 8 Oktober 1978

———————. Khomeni dan Beberapa Pertanyaan. 4 Agustus 1979

————————. Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-Hak Asasi Manusia. Desember 1979

————————. Development by Developing Ourselves. 25 November 1979

————————. Islam, Seni, dan Kehidupan Beragama. 31 Mei 1979

————————. Hukum Pidana Islam dan Hak Azasi Manusia . 15 Juli 1979

————————. Pesantren dan Ludruk. 22 Desember 1979

————————. Islam Setuju Kemiskinan. 15 Maret 1980

————————. Salahkan Jika Dipribumikan. 19 Juli 1980

————————. Sederhana, Syahdu. 9 Agustus 1980

————————. Sama-Sama Bermimpi Besar. 17 Mei 1980

————————. Agama, Ideologi, dan Pembangunan. Januari 1980

————————. Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah. Desember 1980

————————. Pendekatan Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan. 5 Oktober 1980

————————. Prospek Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia. 21 Oktober 1980

————————. Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah. 2 Desember 1980

————————. Kiai Nyentrik Membela Pemerintah. 5 April 1980

————————. Kiai Khasbullah dan Musuhnya . 7 Juni 1980

————————. Rasionalistas Kiai Adlan. 26 Juli 1980

————————. Kiai Razaq yang Terbakar. 20 September 1980

————————. Ketat Tetapi Longgar. 27 September 1980

————————. Kiai Iskandar dan Pak Damin. 4 Oktober 1980

————————. Bersat dalam Menuntut Ilmu. 11 Oktober 1980

————————. Baik Belum Tentu Bermanfaat. 1 November 1980

————————. Fatwa Natal: Ujung dan Pangkal. 31 Mei 1981

————————. Mengapa Mereka Marah. 20 Juni 1981

————————. Moralitas: Keutuhan dan keterlibatan, Melawan Melalui Lelucon. 19 Desember 1981

————————. Serba Tunggal. 19 September 1981

————————. Eksperimen dengan Sebuah Revolusi. 15 Agustus 1981

————————. Muncul Nasionalisme Arab Ketiga. 26 Desember 1981

————————. Yang Membuat dan yang Dicatat. 31 Oktober 1981

————————. Sadat sebagai Politikus. 3 Oktober 1981

————————. Mesir dan Kita: Persamaan dan Perbedaan. 10 Oktober 1981

————————. Iran yang Tidak Saya Lihat. 11 Juli 1981

————————. Imamah: Kemelut Kepemimpinan Umat. 2 Mei 1981

————————. Nilai-Nilai Budaya Indonesia: Apakah Keberadaanya Kini?. November 1981

————————. The Dynamic of Islamic Movements in Southeast Asia and Their Impacts on The Religion's Resilience. 28 Februari 1981

————————. Al-Qur'an dalam Pengembangan Pemahaman Melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru. 24 Januari 1981

————————. Kebangkitan Islam sebagai Titik Tolak Kegiatan Umat. 16 Februari 1981

————————. Muhammadiyah dan Kebangkitan di Indonesia. 4 Januari 1981

————————. Kerangka Pengembangan Dokrin Ahlussunnah Wal Jama'ah (ASWAJA). 1981

————————. Kehidupan Beragama: Kasus Kaum Muslimin Indonesia. 25 Mei 1981

————————. Pengkajian Keagamaan Islam sebagai Bidang Penelitian Kebudayaan. 28 Maret 1981

————————. Aspek Reformatif dari Upaya Agama untuk Menanggulanagi Masalah Kemiskinan. 11 Maret 1981

————————. Pandangan Islam tentang Kependudukan dan Tingkah Laku Reproduksi: Sebuah Kerangka Pendekatan. 20 Maret 1981

————————. Pergumulan Islam dengan Masalah-Masalah Pembangunan. 21 Februari 1981

————————. Dunia Nyata Kiai Zainal. 7 Maret 1981

————————. Ustadz yang Didup di Dua Dunia. 18 April 1981

————————. Bila Kiai Berdebat. 16 Mei 1981

————————. Kiai Dollar Berdakwah. 27 Juni1981

————————. Kasus Terjemahan HB Yasin. 21 Agustus 1982

————————. Dakwah Harus Diteliti?.3 April 1982

————————. Sekali Lagi Ahmad Wahib. 23 januari 1982

————————. Qasidah. 30 Januari 1982

————————. Naipul dan Islam yang Tidak Merah. 6 Februari 1982

————————. Islam Kaset dengan Kebisingannya. 20 Februari 1982

————————. Cak Nur: Tetap Tetapi Berubah. 10 Juni 1982

————————. Kaum Intelektual Berganti Kelamin? Tuhan Tak Perlu Dibela. 27 Juni 1982

————————. Piala Dunia 1982 dan Landreform. 17 Juli 1982

————————. Sumbangan untuk Kontestan Keempat. 20 Maret 1982

————————. Ornop: Benarkah Untul-Untul. 10 April 1982

————————. Perubahan Struktural tanpa Karl Marx. 13 Februari 1982

————————. Pada Usia Sepuluh Tahun. 2 Maret 1982

————————. Palestina: Dari Tragedi ke Eksistensi. 3 Juli 1982

————————. Maka Dibagilah Fungsi Tandingan. 27 Maret 1982

————————. Ghotbzadeh : Kemalangan Iran. 25 September 1982

————————. Haruskah Bani Sadr Dicemoohkan. 9 Januari 1982

————————. Jangan Paksakan Paradigma Luar terhadap Agama. September 1982

————————. Penafsiran Teoretis terhadap Hasil Penelitian Orientasi Sosial Budaya di Lima Daerah. Maret 1982

————————. Syaikh Mas'ud Memburu Kitab. 18 September 1982

————————. Kiai Pencari Mutiara. 16 Oktober 1982

————————. Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan. 26 Maret 1983

————————. Kerudung dan Kesadaran Beragama. 29 Januari 1983

————————. Ramai-Ramai Menolak Adopsi. 5 November 1983

————————. Perihal Gerakan Sempalan Islam, Agama dan Kebangsaan. 24 September 1983

————————. Mikrokosmos Seorang Masyumi. 19 Februari 1983

————————. Tuhan Akrab dengan Mereka. 8 Januari 1983

————————. Sekuler Tidak Sekuler. 3 September 1983

————————. Dari Masa Lalu ke Masa Depan, Istilah Sama Arti Berbeda. 20 Agustus 1983

————————. Saya Juga Keturunan Lembu Peteng. 11 Juni 1983

————————. Orang Karo dan Kebanggaannya. 13 Agustus 1983

————————. Kwitang-kwitang. 1 Januari 1983

————————. Akademi Betawi. 26 November1983

————————. Damai dalam Pertentangan. 21 Mei 1983

————————. Israel: Cukupkah Momentumnya. 12 Maret 1983

————————. Republik Bumi di Sorga. Oktober 1983

————————. Gerakan Islam dan Wawasan Kebangsaan. 20 April 1983

————————. Umat Islam Seyogyanya Menghindari Ekslusivisme. 26 April 1983

————————. Yang Umum Yang Khusus. 30 April 1983

————————. Skala Prioritas Ibadah. 24 Desember 1983

————————. Mereka Lalu Membuat Surau. 5 Februari 1984

————————. Si Pembelot dan Kebingungan Ilahi-nya. 3 Mei 1984

————————. Lagu Jawa di Restoran Padang. 7 April 1984

————————. Gatot Kaca Anti-Israel. 21 Januari 1984

————————. Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini. April 1984

————————. Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa. Januari 1984

————————. Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren. Desember 1984

————————. Kiai Idealis Kiai Formalis. 28 April 1984

————————. Reideologisasi dan Retradisionalisasi dalam Politik . Juni 1985

————————. Persaingan di Bawah Justru Lebih Herat. Februari 1985

————————. Mualim Syafii. 5 September 1985

————————. Islam, Nonviolence and National Transformation: a Preliminary Overview from Historical Perspectives. 14 Februari 1986

————————. DKJ: Peralihan atau Pemantapan. 7 Juli 1987

————————. Krisis Pemikiran, Krisis Keterkaitan. 7 Juli 1987

————————. Pancasila dan Liberalisme. 21 Juli 1987

————————. Imam Khalili Al Farahidy dan Humanisme dalam Islam. 10 Agustus 1987

———————. Principle of Pesantren Education. 9 Juli 1987

———————. Cultural Oriented Development Policies and Programs: The Case of Pesantren in Indonesia. 3 Juli 1987

———————. Prinsip-Prinsip Pendidikan Pesantren. 9 Juli 1987

———————. Program dan Kebijakan Pembangunan Berorientasi Budaya: Kasus Pesantren di Indonesia. 3 Juli 1987

———————. Pedang Gideon dan Abu Jahal. 10 Juni 1988

———————. Dialog Iman dan Kebudayaan. 21 Februari 1988

———————. Seorang Santri Menilik Pandawa Baru. 24 Maret 1988

———————. Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam. 18 Januari 1988

———————. Masih Relevankah Toeri Kenegaraan Islam?: Tinjauan Kontemporer atas Prinsip-Prinsip Rekonstruksinya. 5 Februari 1988

———————. Islam, Kependudukan , dan Lingkungan Hidup—Menatap Masa Depan Bersama Umat Manusia. 21 September 1988

———————. Dialog Iman dan Kebudayaan dalam Pandangan Islam. 21 Februari 1988

———————. Dampak Averroes atas Perkembangan Dunia Modern: Sebuah Tinjauan Selintas. 27 Agustus 1988

———————. Peranan Etik dalam Pendidikan Kedokteran dan Profesi Kedokteran: Sebuah Tinjauan Sosial Budaya. 11 September 1988

————————. Peranan Organisasi Kemasyarakatan dalam Pembanguan Politik: Sebuah Tinjauan Awal. 24 Agustus 1988

————————. Paradigma Pengembangan Masyarakat Melalui Pesantren. 1988

————————. Dialektika Islam, Adat, dan Kebangsaan dalam Tradisi Minang. 4 Maret 1989

————————. Islam and Pancasila: Development of a Religious Political Doctrine in Indonesia. 25 Agustus 1990

————————. Kiai Iklas dan Ko-Edukasi. 19 Juli 1990

————————. Iran dan Model Pembangunan. 14 Agustus 1991

————————. Intelektual di Tengah Ekslusivisme. Maret 1991

————————. Semata-mata dari Sudut Hukum Agama. 23 Januari 1991

————————. Kisah Tiga Berita: ABRI dan Islam dalam Dialog Politik. 14 Oktober 1991

————————. In Memoriam: Kiai Achmad Shiddiq. 26 Januari 1991

————————. Piala Eropa: Adu Pola. 20 Juni 1992

————————. Negara dan Kebudayaan. 3 November 1992

————————. Mendesentralisasikan Kebudayaan Bangsa. 9 November 1992

————————. Islam dan Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia 14 Desember 1992

————————. Tiga Pendekar dari Chicago. 27 Maret 1993

————————. Pasangan Soeharto-Try dan Masa Depan Kita. 13 Maret 1993

———————. Gus Miek: Wajah Sebuah Kerinduan. 13 Juni 1993

———————. Megawati dan KLB PDI 10 Desember. 1993

———————. Lebaran tanpa Takbiran. 26 Maret 1994

———————. Wayang dan Koreksi Kekuasaan. Oktober 1994

———————. Agama dan Tantangan Kebudayaan. 10 Juni 1994

———————. Individu, Negara, dan Ideologi. 4 Februari 1994

———————. Tuan Guru Faisal: Potret Kepribadian NU. 23 Januari 1996

———————. Kisah Perjalanan Politik Aliran. 24 Februari 1997

———————. Pilih Tegang, atau Santai-Santai Saja?. Maret 1997

———————. Dari Merinding sampai Kata "Awas". 10 Maret 1997

———————. Dimensi Kehalusan Budi dan Rasa. 24 Maret 1997

———————. Demokrasi, Keadilan, dan Keterwakilan. 1 April 1997

———————. Islam, Anti-Kekerasan dan Transformasi Nasional Agustus. 1998

———————. Islam yang Lunak. 2 Desember 1998

———————. Kongres Umat Islam: Mencari Format Hubungan Agama dengan Negara. 5 November 1998

———————. Anwar, UMNO, dan Islam di Malaysia. 20 Oktober 1998

———————. Bercermin dari Para Pemimpin. 26 November 1998

———————. Ukurannya Jelas, bukan Sekadar Nomor Sepatunya Akbar Tanjung (Catatan Kecil Buat Saut Hutabarat). 15 Desember 1998

————————. Anwar, Mahatir, dan Kita di Indonesia. 3 Oktober 1998

————————. Presiden dan Agama. 21 Noember 1998

————————. Dwifungsi ABRI: Prinsip dan Cara. 13 Oktober 1998

————————. Situasi Memang Tidak Memungkinkan. 5 Desember 1998

————————. Masa Depan Demokrasi di Indonesia. 1 SEptember 1998

————————. Mengapa saya Bertemu Pak Harto. 31 Desember 1998

————————. A. Wahid Hasyim, NU, dan Islam. 8-9 Oktober 1998

————————. Islam di Asia Tenggara. 19 Oktober 1998

————————. Terserah Suara Rakyat. 23 Oktober 1998

————————. Pertempuran Tiga Kecenderungan di Mesir. 5 November 1998

————————. Hindari Negara Berasumsi Agama. 13 November 1998

————————. Agama dan Demokratisasi. 21 November 1998

————————. Strategi Perjuangan Umat Islam. 3 Desember 1998

————————. Fundamentalisme. 12 Desember 1998

————————. Pemimpin, Kepemimpinan, dan Para Pengikutnya. 5 Januari 1999

————————. Perjalanan Romo yang Bijaksana. 11 Februari 1999

————————. Dialogi Nasional dan Persoalannya. 7 Januari 1999

———————. Ekonomi Islam: Baru Sebuah Impian dan Utopia. 19 Juli 1999

———————. Lari. 9 Januari 1999

———————. Arti Sebuah Buku. 17 Februari 2004

———————. Mengerti Berbeda dari Mengetahui. 7 November 2004

———————. Tradisonalisme yang Diinginkan. 26 November 2004

———————. Batas Perubahan, Garis Tradisionalisme. 11 November 2004

———————. Berbeda Cara, Berlainan Biaya. 3 November 2004

———————. Lain Sejarah Lain Sekarang. 20 Desember 2004

———————. NU Dulu dan Kini. 23 November 2004

———————. Peranan Para Pendahulu. 16 Desember2004

———————. Pemeriksaan Tuntas atas Kasus Munir. 21 November 2004

———————. Belajar dari Pengalaman Orang. 30 Desember 2004

———————. Bepergian dengan Seorang Master. 26 Desember 2004

———————. Demokrasi adalah Sebuah Pilihan 15 Januari 2004

———————. Kita dan Hak-hak Constitucional. 23 Oktober 2004

———————. Memahami arti Sebuah Kongres. 3 Desember 2004

———————. Perhelatan Akbar atau Perubahan Sosial. 28 November 2004

———————. Tugas NU dan PKB dalam Politik Nasional. 6 Desember 2004

———————. Asimilasi, Pluralitas, dan Ekonomi. 16 Desember 2004

———————. Pembangunan Ekonomi dan Lingkupnya. 22 Oktober 2004

———————. Krisis Multi Dimensi Segera Berakhir. 8 Desember 2004

———————. Kebijakan Ekonomi, Antara Teori, dan Praktik. 18 November 2004

———————. Kisah Sebuah Pertentangan Lama. 3 November 2004

———————. Semangat Kebangsaan dan Perikemanusiaan. 6 Desember 2004

———————. Sebuah Teori tentang Terorisme. 10 Desember 2004

———————. Mencari Arti Rekonsiliasi. 30 Oktober 2004

———————. Dialog Model Jualan Kecap. 18 Desember 2004

———————. Gereja Awan, Gerajanya rakyat. 23 Desember 2004

———————. UN dan Paham Kebangsaan. 20 Oktober 2004

———————. Susu Kerbau Dibilang Susu Sapi. 7 November 2004

———————. Tragedi Itu Bernama Tsunami. 29 Desember 2004

———————. Sahaya Biologis, Budak Sosiologis. 7 November 2004

———————. Tembok Besar, Lambang Penderitaan. 21 Desember 2004

————————. Menyambut Terbitnya Koran Baru. 1 Oktober 2004

————————. Komunisme, Agama, dan Modernisasi. 13 Januari 2005

————————. Memahami Pengertian Orang Lain. 5 Februari 2005

————————. Supaya Sekadar Tahu Saja. 30 Januari 2005

————————. Akhirnya Mereka Punya Airport. 11 Januari 2005

————————. Anatomi Sebuah Pendapat. 9 Januari 2005

————————. Berubah karena Alasan Geopolitis. 16 Januari 2005

————————. Kedewasaan dan Bencana Alam. 28 Februari 2005

————————. Bersatu dalam Penderitaan. 27 Januari 2005

————————. Lagi-Lagi Bencana Alam NAD. 24 Januari 2005

————————. Kisah Sebuah Impian. 24 Februari 2005

INDEKS

A

Abduh 62, 130, 138, 139
Abdul Wahiddudin Khan 205
Abdurrahman ad-Dhakil 72
Abdurrahman Wahid 1, 3, 28, 30, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 119, 121, 126, 127, 144, 145, 146, 148, 159, 169, 176, 195, 204, 206, 208, 210, 212, 216, 220, 234, 249, 250, 259, 261, 270, 275, 285, 291, 294, 326, 335, 338, 340, 354, 358, 361, 384, 412, 414, 417, 421, 429, 430, 435
Achmad Dahlan 61, 62
ad-daruriat 318, 392
Adam Schwarz 89, 296, 328, 356
Adi Sasono 99, 102, 126, 140, 375
Adolf Reinach 52
Ahlussunah wal Jama'ah 185
Ahmad Wahib 10, 101, 102, 130, 131, 134, 135, 140, 142, 279, 329, 331, 442
Ahmadiyah 138, 305
Akbar Tandjung 215, 357, 368, 369, 384
al-Azhar 93, 94, 129, 141
Al-Ghazali 70
Al-Irsyad 131, 138, 360
Al-Mawardi 70, 187, 188, 189, 274
Alfian 14, 15, 415
Ali Abdul Raziq 90
Ali Moertopo 102
Ali Syari'ati 95, 96, 175
Amien Rais 8, 208, 211, 215, 271, 272, 294, 302, 315, 353, 357, 358, 368, 369, 382, 383, 384, 416, 427, 429, 433
Analisis wacana kritis 53
antrophological politics 71
Arief Budiman 45, 103, 412
Ariestides Katoppo 103
Arif Afandi 9, 142, 143
Aristoteles 86, 91, 92, 112, 117

As'ad Syamsul Arifin 63
Asghar Ali Engineer 205
Aswab Mahasin 99, 102, 126, 417
asy-Syatibi 90, 91, 362, 398

B

Bachtiar Effendi 82, 103, 129, 132, 137, 417
Bani Hasyim 105, 110, 254, 355, 360, 374, 382, 387, 389
Baudrillard 21, 22
Belanda 13, 23, 29, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 73, 75, 76, 85, 98, 101, 104, 132, 138, 212, 265, 354, 416, 432
Berki 43, 45, 57, 417
Bernhard Dahm 15
bio-neurological capability 389
bio-political psychology 397
Brain attact 395
Brain Damage 362
brain damage 311, 313, 365, 366, 367, 385, 387, 395
Bronislaw Malinowski 52
Bung Tomo 68

C

Cartesian 6
CDA 19, 20, 22, 23, 25, 52, 53, 54, 222, 311
Chistina Schaffner 53
Choirul Anam 69, 300
Claude Levi-Strauss 52
content analysis 15, 16, 19
contents levels 36
Critical Discourse Analysis 19, 51, 53, 311, 434
CSIS 102
Czudnowski 18, 19, 418

D

Darul Harb 65
Darul Islam 65
Darul Suluh 65, 66
Das Kapital 86, 112, 113, 331, 378
Dawan Rahardjo 99, 210, 293
Dekrit Presiden 384
Deliar Noer 82, 130, 419
Derrida 20, 21, 22, 37, 418
Dewan Kesenian Jakarta 142, 178
dinamisasi 151, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 178, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 244, 251, 254, 255, 256, 260, 284, 329, 352, 393
directly political event 46, 47
Djohan Effendi 10, 101, 102, 130, 131, 134, 135, 140, 142, 272, 274, 279, 329, 331, 384
dunia pesantren 84, 99, 110, 141, 144, 146, 150, 152, 159, 160, 164, 169, 225, 237, 308, 325, 376, 389
dwifungsi ABRI 205, 220, 302

E

E.E. Evans Pritchard 52
Ernest Hemingway 112, 114
Etnografi komunikasi 52
extra-linguistic levels 36, 38

F

Fachri Ali 55, 420
Fazlur Rahman 220
fiqh siyasah 398
fiqh Sunni 62, 70, 345
fiqh Syafi'i 70
Fordem 196, 273, 274

formalisme Islam 190, 193, 266
Forum Demokrasi 103, 196, 273, 274, 283, 284, 286, 309, 362, 380
Foucaultian 5
FPI 305
Fundamentalisme 155, 417, 418, 434, 449

G

Gamal Abdul Nasser 92, 95, 113
genealogi pemikiran politik Gus Dur 373
Golkar 200, 201, 215, 249, 289, 290, 310, 357, 368
GP Ansor 94, 95, 336
graphology 36
Greg Barton 3, 55, 56, 71, 73, 84, 86, 109, 118, 120, 121, 130, 204, 337, 346, 365, 369, 412
Greg Fealy 55, 72, 73, 105, 110, 208, 252, 291, 293, 336, 412, 417
Gregoru Bateson 52
Gunther Kress 53
Gus Dur 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 42, 49, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331,

332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 435, 436, 437

H

Habibie 210, 211, 293, 294
Hairus Salim 3, 4
halaqah 64
Hamzah Haz 215, 357, 368, 384
Hasan al-Banna 90
Hassan Hanafi 4, 5, 9, 10, 114, 413, 432
Hasyim Muzadi 300, 301
Hatta 8, 68, 71, 74, 81, 82, 131, 132, 299, 368, 391, 419, 428
Henry S.Truman 112, 116
Herbert Feith 15, 50, 417
hermeneutis 24
Hizbullah 74, 132, 133, 265
HMI 100, 131, 135, 137, 139, 140, 271
Horizon 326
HOS. Cokroaminoto 13

I

Ibn Khaldun 91, 92
Ichlasul Amal 10, 412
ICMI 103, 195, 196, 270, 271, 272, 273, 274, 283, 309, 346, 356, 379, 380
ideologi sosial 173, 174, 332
Idham Chalid 105, 142, 336
Ikhawanul Muslimin 91
Imam Dawud al-Zhahiri 219
Imam Hanafi 219, 220
Imam Hanbali 219
Imam Malik 218, 219
Imam Syafi'i 219, 220
Imanuddin Abdurrahim 140
Incres 2, 9, 56, 57, 58, 59, 60, 70, 73, 84, 86, 87, 92, 127, 128, 129, 424
intelektualisme attached 394
intelektualisme un-attached 394
Interaksional sosiolinguistik 51
interkontekstualitas 24
isegoria 6
Islam Liberal 130, 135, 417
Islam tradisional 93, 236, 283, 309, 379, 388
Islam-Marxian 335
isonomia 6
istinbath 218, 222, 223, 340, 345, 390

J

J. L.Austin 52
J. Nehru 205
Jamaluddin Al-Afghani 65
James Fox 70
jaringan kiai se-Nusantara 64, 110
Jean Paul Dumont 52
Jenderal Sudirman 68, 75

Jenderal Ziaul Haq 263
Jepang 67, 68, 69, 73, 74, 75, 104, 122, 131, 138, 212, 417, 423
Jerman 15, 76, 98, 113, 124, 303
John Morrow 49, 313
John Searle 52
Julia Kristeva 16, 17, 22, 37

K

KAMMI 100
Karl Marx 86, 112, 244, 333, 338, 339, 351, 379, 443
Kartosoewirjo 83, 132, 265
Kementrian Agama (syumubu) 68
KH. Abdul Fatah Hasyim 90
KH. Abdul Wahab Chasbullah 66
KH. Abdullah Faqih 299, 300
KH. Abdurrahman Wahid 3, 30, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 115, 117, 119, 121, 159, 206, 212, 216, 435
KH. Ali Maksum 85
KH. Bisri Syansuri 59, 60, 90
KH. Hasyim Asy'ari 58, 59, 64, 69, 73, 426
KH. Khalil 63
KH. Mahfud Al-Tarmasi Al-Jawi 63
KH. Masduki 90
KH. Saifuddin Zuhri 105
Ki Bagus Hadikoesoemo 82, 83
Kiai Achmad Siddiq 103, 106
Kiai Bisri Syansuri 72, 85, 88
Kiai Hasyim 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 84, 85, 104, 110, 138, 225, 232, 389
Kiai Khalil Al-Bangkalani 63
Kiai Khudori 88, 89
Kiai Wahab 66, 67, 69, 85, 103
Kiri Islam 4, 5, 8, 9, 10, 114, 321, 330, 335, 392, 413, 432
Kompas 11, 126, 128, 141, 144, 146, 153, 163, 193, 194, 206, 436
KPU 296, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 367

L

Lance Castle 15, 50, 421
Landreform 443
Lane 47, 48, 49, 57, 59, 68, 71, 142, 196, 425
language game 20, 398
Lasswell 17, 18, 19, 26, 396, 397, 426
LB. Moerdani 207, 287
Leiden 98, 133, 418, 429
Lenin 86, 87, 112, 113, 116, 244, 245, 332, 333, 334, 335, 339, 379
levels of language 36
Lewis Coser 18
Liberalisme 55, 202, 319, 431, 445
linguistic levels 36, 37, 38
long-term memory (LTM) 40
LP3ES 26, 45, 50, 82, 98, 99, 101, 102, 110, 123, 124, 125, 126, 152, 159, 169, 174, 206, 226, 236, 360, 369, 375, 383, 416, 417, 419, 420, 421, 423, 427, 430, 433, 435
Lyotard 20, 21, 22, 37, 38, 426

M

Madzhab Frankfurt 378, 421
madzhab Syafi'i 65, 220
Mahatma Gandhi 112, 116, 205
maqashid al-syari'ah 8, 339, 392, 398
Maqashid Al-Syar'iyah 324
Margaret Mead 52
Mark R. Woodward 58
Marsilam Simanjuntak 102, 273, 384
Marxis 5, 15, 91, 94, 95, 113, 169, 183, 191, 245, 266, 330, 332, 334, 335, 339, 379
Marxisme 5, 91, 94, 95, 183, 245, 330, 332, 334, 335, 339, 379
Marxisme-Leninisme 245, 332, 333, 334, 335
Mary Talbot 53
masyarakat sipil (civil society) 316, 318
Masyumi 74, 81, 83, 85, 98, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 265, 444
Materialisme 80
Matori Abdul Djalil 215, 357, 368, 384
Megawati 200, 201, 215, 216, 289, 290, 291, 299, 300, 301, 302, 310, 357, 368, 369, 382, 383, 384, 448
menebar jala 201, 204, 290, 309, 310, 380, 382
Mesir 90, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 113, 114, 136, 190, 226, 261, 264, 326, 329, 330, 331, 332, 360, 376, 377, 390, 439, 441, 449
MIAI 69, 74, 131, 138
Michel Foucault 5, 431
Militerisme 176, 261, 263, 266, 280, 338, 346, 348, 367, 385, 440
Modernisasi Pesantren 152, 206, 226, 227, 236, 244, 250, 252, 267, 279, 348, 349, 362, 385
Modernisme 4, 114, 417, 427, 432, 434
modernisme 4, 5, 11, 13, 17, 21, 22, 129, 135, 141, 162, 227, 231, 236, 243, 279, 331, 371, 373, 376, 390, 417, 428, 430, 432
Monitor 32, 103, 286
Mrazek 10, 14, 15
Muhammadiyah 62, 80, 84, 85, 130, 131, 138, 211, 271, 294, 358, 414, 415, 432, 442
MUI 305, 306
Muktamar Cipasung 380
Muktamar NU 185
Mukti Ali 130, 131, 134, 140, 153, 154
Mustofa Bisri (Gus Mus) 93

N

Nahdhatul Ulama 55, 60, 63, 66, 69, 80, 130, 186, 225, 417, 445
Nahdhatul Wathon 66
Naqsyabandiyah 63
Natsir 83, 130, 417
negara Islam 65, 82, 90, 91, 117, 132, 183, 184, 187, 190, 191, 192, 224, 264, 265, 267, 274, 276, 277, 278, 281, 307, 358, 361, 382, 388
Neo-modernisme 135
neo-modernisme 227, 279, 331, 373, 376
non-violence politics 116

Norman Fairclough 53
NU 3, 7, 55, **58**, 59, 62, 66, 67, 69, 72, **73**, 76, 78, 79, 80, 81, 84, **85**, 93, 94, 95, 104, 105, **106**, 107, 108, 110, 120, **138**, 141, 142, 145, 184, **185**, 186, 187, 197, 198, **207**, 208, 211, 224, 225, **226**, 252, 253, 254, 256, **257**, 267, 271, 273, 278, **279**, 280, 281, 282, 283, **285**, 286, 287, 289, 291, **293**, 295, 307, 308, 310, **326**, 336, 337, 347, 350, **358**, 363, 371, 375, 376, **377**, 379, 380, 382, 389, **412**, 413, 420, 421, 425, **427**, 428, 429, 431, 432, **434**, 435, 448, 449, 450, **451**
Nurcholish Madjid **10**, 101, 102, 130, 131, **134**, 135, 140, 210, 271, **272**, 279, 293, 308, 329, **331**, 353

O

Orde Baru 102, **129**, 133, 134, 140, 169, 170, **197**, 201, 250, 252, 253, **254**, 272, 280, 285, 290, **297**, 328, 336, 346, 377, **380**, 381, 427, 432

P

P3M 152, 169, **255**, 375
Pak Harto 89, **193**, 198, 204, 285, 286, 328, **329**, 449
Pan-Islamisme **10**, **65**, 137, 139
Pancasila 7, 66, **71**, 80, 81, 82, 105, 131, **133**, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 200, 201, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 290, 316, 317, 327, 328, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 349, 352, 377, 381, 390, 391, 420, 428, 445, 447
Parrhesia 5, 6
parrhesiatik 386, 387
Partai Ba'th 175
Partai Kebangkitan Bangsa 2, 215, 357, 368, 429
Paul Chilton 53
Paul Robinow 52
PBNU 120, 142, 207, 252, 253, 254, 271, 336, 337, 347, 379, 380, 412
PDI 200, 201, 211, 215, 289, 290, 294, 300, 301, 310, 357, 368, 369, 383, 448
Peer group 99, 102
pemikiran politik Islam 5, 8, 25, 247, 276, 373, 395
Pemilu 1999 209, 292, 415, 419, 437
Perancis 59, 93, 96, 98, 118
Persis 80, 131, 138, 271
Pesantren Al-Munawwir 85
Pesantren Ciganjur 142
Pesantren Denanyar 59, 119
Pesantren sebagai Subkultur 149, 152, 226, 227, 235, 244, 255, 279, 339, 349
Pesantren Tambak Beras 60, 90, 125, 224
Pesantren Tebuireng 59, 64, 65, 111, 231
Pesantren Tegalrejo 88, 90
Peter Teo 53

Philip K. Hitti 73
Piagam Jakarta 81, 131, 133, 317
PII 135, 138, 139
PKB 2, 122, 145, 215, 216, 300, 310, 357, 358, 368, 375, 416, 451
PKI 81, 82, 94, 105, 131, 183, 252, 253, 257, 266, 280, 282, 336, 337, 338, 382
Plato 5, 6, 43, 86, 431
PNI 80, 81, 131
Political Event 27, 29, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53
political publicist 49
Political Theory 48, 421, 430
political theory 2, 45, 48
Political Thought 48, 49, 313, 361, 417, 418, 420, 428, 433
political thought 2, 45, 399
Politik Islam 416, 417, 418, 419, 422, 424, 433, 434
politik Sunni 66, 107, 108, 381, 393
Poststrukturalisme 17, 21, 52
Postmodernisme 4, 5, 11, 13, 17, 21, 22, 417, 430, 432
PPKI 68, 81, 82, 282
pribumisasi 161, 179, 251, 268, 269, 307, 315, 318, 326, 327, 329, 330, 352, 376, 391, 392
pribumisasi Islam 114, 179, 269, 307, 318, 327, 329, 330, 352, 376, 391, 392
Prisma 3, 11, 26, 45, 99, 102, 123, 125, 126, 144, 146, 147, 176, 193, 195, 199, 261, 270, 326, 419, 423, 428, 430, 433, 436
Psikologi diskursif 53
public discourse 45

Q

Qanun al-Asasi al-Nahdhat al-Ulama 67

R

Radhar Panca Dahana 13, 430
Raja Brawijaya 60, 359
Raja Jaka Tingkir 60
Rasyid Ridha 117, 190
revivalisme 11
Ritzer George 12, 21
Robert Hodge 53
Robert W. Harberson 100
Roger Fowler 53
Roger M Paget 15
Ruth Wodak 53

S

Sarekat Islam 67, 69
Sayyid Quthub 90, 95, 96
Sayyid Ramadhan 90
SDI 131, 138
semananalysis 22, 38
Semiotika 411
Shinta Nuriah 90
Sholahuddin Wahid 73, 78, 82, 187
Sholehah 58, 59, 72, 73, 78, 84, 108, 109, 110, 225, 226, 388, 389
short-term memory (STM) 40
Sidang Istimewa (SI) MPR 208, 215, 291, 357, 368
sinkretisme Jawa-Islam 15
Siswono Yudohusodo 102, 302
social orientation 48, 142, 143

Soeharto 56, 89, 94, 102, 184, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 252, 253, 254, 263, 272, 273, 274, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 308, 309, 310, 328, 336, 346, 347, 356, 377, 379, 380, 381, 382, 391, 418, 420, 435, 447
Soekarno 15, 81, 94, 133, 252, 253, 377
sorogan 64
Sosialisme Arab 114, 175, 330
Subhan ZE 105
Sudjono Humardani 102
Supomo 68
Syaikh Ahmad Khatib Sambas 63
Syaikh Al-Khatib Al-Minangkabawi 61
Syaikh Hasan Al-Hadrami 65, 70
Syaikh Khatib Al-Minangkabawi 69
syari'at Islam 131, 218, 316, 318, 342
systems of meaning 36
systems of sounds 36
systems of wording 36
Syu'bah Asa 135, 224, 352
Syubbanul Wathon 67

T

Tan Malaka 4, 5, 10, 13, 14, 15, 74, 433
Tashwirul Afkar 66
Tebuireng 59, 60, 63, 64, 65, 69, 71, 72, 75, 103, 111, 231
Tempo 11, 91, 114, 123, 126, 127, 141, 144, 146, 148, 161, 178, 190, 193, 206, 224, 244, 248, 326, 335, 338, 436
teori kritik sosial 53
teori makan bubur 280, 302, 309, 378, 380
Teori perilaku kebahasaan 52
teori sosial Barat 90
Teun van Dijk 19, 53, 311
the expression levels 36
the Wahid Institute 76, 212
tradisionalis 62, 67, 68, 72, 103, 130, 224, 445
Tradisionalisme 55, 79, 162, 243, 417, 450
transformatif 11, 157, 158, 174, 175, 176

U

ulama tradisional 62, 64, 67, 74, 329, 389
undirectly political event 46, 47
Universitas Baghdad 96, 98
ushul fiqh 8, 91, 218, 221, 222, 324, 326, 329, 381, 391
UUD 1945 82, 207, 216, 317, 429

W

Wahid Hasyim 58, 68, 71, 79, 80, 81, 82, 84, 105, 187, 225, 231, 254, 255, 374, 414, 434, 449
Wayang 362, 448
Wiliam Durant 112
Wiliam Faulkner 112
William Labov 51
Wiranto 210, 211, 293, 294
Wittgenstein 20, 53, 398

Y

Yusril Ihza Mahendra 215, 357, 368, 384

Z

Zamakhsyari Dhofir 71, 110
Zellig Haris 51
Zulfikar Ali Bhuto 263

BIODATA PENULIS

Dr. MUNAWAR AHMAD, M.Si, saat ini berprofesi sebagai dosen pada Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Juga di Program Studi Studi Agama dan Pemikiran Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dengan mengampu mata kuliah Ilmu Politik, Filsafat Politik, Studi Agama dan Resolusi Konflik, dan Sistem Politik dan Pemerintahan Islam. Minat pengembangannya dalam bidang Semiotika Politik, Pemikiran Politik.

Riwayat pendidikan sarjananya dimulai dalam bidang Filsafat UGM (lulus 1994), Master dalam Ilmu Politik UGM (2002), dan Program Doktoral dalam Ilmu Politik UGM (2007).

Adapun penelitian yang berhasil dipublikasikan adalah: *New Age Social Movement: Kritik atas Disfungsi Agama pada Masyarakat Post-Industri (Studi Atas Ajaran New Age dalam Berbagai Situs Internet)* (2005); *Mengapa Mereka Menjadi Teroris? Kajian Psikologi Politik terhadap Autobiografi Imam Samudra* (2007); *Tafsir Majmumah: Konstruksi Tafsir Kaum Terroris* (2009); *Praksis Integrasi–Interkoneksi dalam Ilmu Politik* (2007);

Artikel-artikel ilmiahnya terdiri dari: "Anatomi Pola Antagonistik Masyarakat Agama" (Jurnal *Esensia*, Vol. 5 No. 2 Juli 2004); "Fenomena Perda Syariah: Institusional Identitas pada Tingkat *Local State*" (Jurnal *Sosiologi Agama*, Vol. 1 No. 1 Juni 2007); "Kekerasan Sistemik di Balik Penindasan JAI (*Systemic Violence Behind Repression of Ahmadiyya in Indonesia*) UI-Jakarta (2008).